

UNIwersytet WarMińsko-Mazurski w Olsztynie
UNIVERSITY OF WARMIA AND MAZURY IN OLSZTYN

FORUM TEOLOGICZNE

XII

2011



Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
w Olsztynie

Rada Programowa

Stanisław Achremczyk – UWM Olsztyn, bp Jacek Jezierski – UWM Olsztyn,
o. Joachim Piegsa MSF – Universität Augsburg, ks. Cyprian Rogowski – UWM Olsztyn,
Matthias Scharer – Universität Innsbruck, Karl Heinz Schmitt – Universität Paderborn,
ks. Helmut Sobeczko – UO Opole, ks. Ryszard Szytchmiller – UWM Olsztyn
ks. Achim Buckenmaier – Pontificia Università Lateranense Rzym,
Eugeniusz Sakowicz – UKSW Warszawa, ks. Michał Drożdż – UPJPII Kraków

Komitet Redakcyjny

ks. Marian Machinek MSF (przewodniczący), ks. Stanisław Bafia, Michał Wojciechowski,
ks. Zdzisław Żywica (korekta), Anna Zellma (sekretarz)

Recenzenci

ks. dr hab. Tadeusz Biesaga, prof. UPJP II, ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz,
ks. dr hab. Jacek Bramorski, ks. prof. dr hab. Michał Drożdż, ks. prof. dr hab. Marian Graczyk,
ks. dr hab. Krzysztof Gryz, ks. dr hab. Mirosław Kowalczyk, prof. KUL,
ks. prof. dr hab. Ireneusz Mroczkowski, ks. dr hab. Kazimierz Misiaszek, prof. UKSW,
ks. dr hab. Andrzej Muszala, dr hab. Krzysztof Pawłowski,
ks. prof. dr hab. Stanisław Ludwik Piech

Adres Redakcji

Wydział Teologii UWM
ul. Kard. S. Hozjusza 15
11-041 Olsztyn
tel./fax 89 523 89 46

Sekretariat Redakcji

pokój nr 16
e-mail: forum.teologiczne@uwm.edu.pl

Redakcja wydawnicza i projekt okładki

Maria Fafińska

Tłumaczenie streszczeń na język niemiecki ks. Marian Machinek MSF.
Tłumaczenie streszczeń na język angielski Marek Wojtaś SVD, a także Robert Plich (s. 85),
Michał Drożdż (s. 106), Ryszard Hajduk (s. 118), Robert Woźniak (s. 143).

Na okładce: herb Archidiecezji Warmińskiej,
ufundowany przez bpa Adama Stanisława Grabowskiego (1741–1766),
znajdujący się w kaplicy zamku w Lidzbarku Warmińskim

PL ISSN 1641–1196

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2011

Wydawnictwo UWM
ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn
tel. (89) 523 36 61, fax (89) 523 34 38
www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/
e-mail: wydawca@uwm.edu.pl

Nakład 170 egz.
Ark. wyd. 14,1; ark. druk. 15,3
Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 299

SPIS TREŚCI

Rozprawy i artykuły

O. Jacek Salij OP, <i>Jakiej filozofii potrzebuje teologia?</i>	7
O. Antoni Jucewicz SVD, <i>Jakiej antropologii filozoficznej potrzebuje dziś teologia?</i> ...	23
Fiona Ellis, <i>Some reflections on the relation between philosophy and theology</i> (<i>Refleksje nad związkiem pomiędzy filozofią a teologią</i>)	39
Krzysztof Wieczorek, <i>Filozofia śladu i obecności. W poszukiwaniu filozoficznych</i> <i>perspektyw poznawania Boga poprzez słowo i pismo</i>	55
O. Robert Plich OP, <i>Proporcjonalizm: pokusa utylitaryzmu w teologii moralnej</i>	73
Ks. Michał Drożdż, <i>Aksjologia daru w komunikacji</i>	87
Ks. Ryszard Hajduk CSsR, <i>Mistagogia – chrześcijańska majeutyka</i>	107
Katarzyna Parzych-Blakiewicz, <i>Elementy filozofii dialogu w antropologii paschalnej</i> <i>ks. Wacława Hryniewicza</i>	121
Ks. Robert J. Woźniak, <i>Relacje filozofii i teologii w perspektywie wydarzenia</i> <i>wcielenia. Zarys koncepcji Karla Rahnera</i>	133
Ks. Radosław Chałupniak, <i>Zagadnienia filozoficzne w katechezie szkolnej</i>	145
Ks. Edmund Kowalski CSsR, <i>Tutti siamo ex-embrioni. Principali criteri valutativi</i> <i>dello status dell'embrione umano (Wszyscy jesteśmy eksembrionami.</i> <i>Główne kryteria oceny statusu ludzkiego embrionu)</i>	163
O. Jarosław Kupczak, <i>Naprotechnologia a zapłodnienie in vitro – różnica</i> <i>antropologiczna</i>	177
Ks. Andrzej Pryba MSF, <i>Małżeństwo i rodzina w dobie polskich przemian</i>	191

Teksty

Ks. Stanisław Bafia CSsR, <i>Św. Tomasz z Akwinu, Teologia jako nauka w prologu</i> <i>Komentarza do Sentencji Piotra Lombarda</i>	207
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Recenzje i omówienia

Gregory M.A. Gronbacher, <i>Personalizm ekonomiczny</i> , Instytut Liberalno- -Konserwatywny, Lublin 1999, ss. 70 (ks. Karol Jasiński)	227
Piotr Mrzygłód, <i>Personalizm teologikalny ks. Józefa Majki. Studium</i> <i>filozoficzno-społeczne</i> , Wydawnictwo Lamis, Wrocław 2009, ss. 491 (ks. Zdzisław Kieliszek)	230
François Euvé SJ, <i>Darwin i chrześcijaństwo</i> , przekł. K. Chodacki, Wyd. WAM, Kraków 2010, ss. 194 (o. Jacek Poznański SJ)	234
Zenon Cardinal Grocholewski, <i>Universitatea AZI – Universität heute</i> , Editura Fundatiei Pentru Studii Europene, Cluj-Napoca 2010, ss. 181 (ks. R. Sztuchmiller)	238
Wykaz skrótów	243

CONTENTS

Dissertations and Articles

Jacek Salij, <i>What kind of philosophy is theology in need for?</i>	7
Antoni Jucewicz, <i>What kind of philosophical anthropology is contemporary theology in need for?</i>	23
Fiona Ellis, <i>Some reflections on the relation between philosophy and theology</i>	39
Krzysztof Wieczorek, <i>Philosophy of marks and presence. Enquiry into philosophical perspectives of knowing God through word and scripture</i>	55
Robert Plich, <i>Proportionalism: the temptation of utilitarianism in moral theology</i>	73
Michał Drożdż, <i>The axiology of gift in the communication</i>	87
Ryszard Hajduk, <i>Mistagogy – Christian maieutics</i>	107
Katarzyna Parzych-Blakiewicz, <i>Elements of the philosophy of dialogue in the paschal anthropology of Fr Waław Hryniewicz</i>	121
Robert J. Woźniak, <i>Relationships between philosophy and theology seen from the perspective of the Incarnation. An outline of Karl Rahner's concept</i>	133
Radosław Chałupniak, <i>Philosophical issues in teaching religion in schools</i>	145
Edmund Kowalski, <i>We are all ex-embryos. Main assessment criteria of the status of the human embryo</i>	163
Jarosław Kupczak, <i>NaProTehonology and in vitro fertilisation – an anthropological difference</i>	177
Andrzej Pryba, <i>Marriage and family in Poland in times of change</i>	191

Texts

Ks. Stanisław Bafia, <i>S. Thomas of Aquin, Theology as a science in the prologue to the commentary Sentences of Peter Lombard</i>	207
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Book Review and Reports

Gregory M. A. Gronbacher, <i>Personalizm ekonomiczny (Economic personalism)</i> , Instytut Liberalno-Konserwatywny, Lublin 1999, ss. 70 (ks. Karol Jasiński)	227
Piotr Mrzygłód, <i>Personalizm teologiczny ks. Józefa Majki. Studium filozoficzno-społeczne (Theological personalism of Joseph Majka. Philosophical and social study)</i> , Wydawnictwo Lamis, Wrocław 2009, ss. 491 (ks. Zdzisław Kieliszek)	230
François Euvé SJ, <i>Darwin i chrześcijaństwo (Darwin and Christianity)</i> , przekł. K. Chodacki, Wyd. WAM, Kraków 2010, ss. 194 (o. Jacek Poznański SJ)	234
Zenon Cardinal Grocholewski, <i>Universitatea AZI – Universität heute (University today)</i> , Editura Fundatiei Pentru Studii Europene, Cluj-Napoca 2010, ss. 181 (ks. R. Sztymchiler)	238
Abbreviation	243

INHALTSVERZEICHNIS

Dissertationen und Artikel

Jacek Salij, <i>Was für eine Philosophie hat die Theologie nötig?</i>	7
Antoni Jucewicz, <i>Was für eine philosophische Anthropologie braucht die heutige Theologie?</i>	23
Fiona Ellis, <i>Überlegungen zum Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie</i>	39
Krzysztof Wieczorek, <i>Philosophie der Spur und der Präsenz. Auf der Suche nach Perspektiven der Gotteserkenntnis durch Wort und Schrift</i>	55
Robert Plich, <i>Der Proportionalismus: eine Versuchung des Utilitarismus in der Moralthologie</i>	73
Michał Drożdż, <i>Die Axiologie der Gabe in der Kommunikation</i>	87
Ryszard Hajduk, <i>Die Mystagogie – eine christliche Maieutik</i>	107
Katarzyna Parzych-Blakiewicz, <i>Elemente der Philosophie des Dialogs in der paschalen Anthropologie von Waclaw Chryniewicz</i>	121
Robert J. Woźniak, <i>Die Relation zwischen Philosophie und Theologie in der Perspektive des Inkarnationsereignisses. Abriss des Konzepts von Karl Rahner</i>	133
Radosław Chałupniak, <i>Philosophische Fragen in der schulischen Katechese</i>	145
Edmund Kowalski, <i>Wir alle sind Ex-Embryonen. Grundlegende Kriterien der Beurteilung vom Status des menschlichen Embryo</i>	163
Jarosław Kupczak, <i>Naprotechnologie und In Vitro Fertilisierung – der anthropologische Unterschied</i>	177
Andrzej Pryba, <i>Ehe und Familie in der Zeit der polnischen Umwälzungen</i>	191

Texte

Stanisław Bafia, <i>Thomas von Aquin, Theologie als Wissenschaft im Prolog des Kommentars zu Sentenzen von Petrus Lombardus</i>	207
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Rezensionen und Besprechungen

Gregory M. A. Gronbacher, <i>Personalizm ekonomiczny (Der ökonomische Personalismus)</i> , Instytut Liberalno-Konserwatywny, Lublin 1999, ss. 70 (Karol Jasiński)	227
Piotr Mrzygód, <i>Personalizm teologiczny ks. Józefa Majki. Studium filozoficzno-społeczne (Der theologikale Personalismus von Józef Majka. Eine sozialphilosophische Untersuchung)</i> , Wydawnictwo Lamis, Wrocław 2009, ss. 491 (Zdzisław Kieliszek)	230
François Euvé SJ, <i>Darwin i chrześcijaństwo (Darwin und das Christentum)</i> , przekł. K. Chodacki, Wyd. WAM, Kraków 2010, ss. 194 (Jacek Poznański SJ) ...	234
Zenon Cardinal Grocholewski, <i>Universitatea AZI – Universităt heute</i> , Editura Fundatiei Pentru Studii Europene, Cluj-Napoca 2010, ss. 181 (R. Szytchmiller)	238
Abbreviation	243

O. JACEK SALIJ OP
Wydział Teologii
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

JAKIEJ FILOZOFII POTRZEBUJE TEOLOGIA?

Słowa kluczowe: filozofia, filozofia starożytna, teologia, fideizm, metafizyka.
Key words: philosophy, ancient philosophy, theology, fideism, metaphysics.
Schlüsselworte: Philosophie, Altertumsphilosophie, Theologie, Fideismus, Metaphysik.

Wstępne wyjaśnienie – czym jest teologia

Wyjaśnijmy na początku oba istotne w powyższym pytaniu pojęcia. Będziemy tu mówić o teologii chrześcijańskiej, przede wszystkim katolickiej. Otóż teologia „jest to świadomie podjęty przez osobę wierzącą wysiłek słuchania autentycznego, historycznie ogłoszonego słowa objawienia Bożego”¹.

Celowo przedstawiam tu teologię nie tyle jako owoc refleksji nad Bożym objawieniem, ale raczej jako podejmowanie tej refleksji, gdyż umożliwi to mocniejsze podkreślenie trzech następujących jej wymiarów:

1. Uprawianie teologii jest to praca rozumu człowieka wierzącego nad treścią wyznawanej przez niego wiary. Rozum może być do tej pracy przygotowany lepiej lub gorzej, może się nawet zdarzyć, że jest do niej przygotowany fatalnie, źle. Rzecz jasna, zarówno dobro wiary, jak godność rozumu ludzkiego domaga się tego, żeby refleksja nad wiarą dokonywała się możliwie jak najporządniej.

2. Nie jest teologią – w każdym razie nie jest teologią w całym tego słowa znaczeniu – taka refleksja nad treścią wiary, która podejmowana jest poza wiarą. Skoro zaś autentyczna refleksja teologiczna podejmowana jest w wierze, jej celem jest nie tylko coraz lepsze zrozumienie doktrynalnej treści wiary. Głębszym celem wszystkich aktów wiary, a zatem również głębszym celem uprawiania teologii, jest coraz większe poznanie samego Boga, ostatecznie zaś – poznanie Go twarzą w twarz. W genialnym skrócie wyraził to

¹ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 466.

św. Tomasz z Akwinu: „Kresem aktu wiary nie jest zdanie ją wyrażające, ale rzeczywistość, na którą ono wskazuje”². Otóż osobę – a cóż dopiero osobowego Boga! – głębiej można poznać dopiero w miłości. Najprostszym sposobem okazywania miłości Bogu jest wierność Jego przykazaniom, korzystanie z sakramentów, modlitwa, cierpliwe znoszenie przeciwności itd. Teolog powinien tego wszystkiego pilnować nie tylko ze względu na elementarną przyzwoitość, ale również dlatego, że autentyczne życie wiarą jest warunkiem rzetelnego uprawiania teologii. Ten wymiar teologii św. Piotr Damiani wyraził w znanym obrazie, że teologię należy uprawiać na kolanach.

3. Jeśli wiara jest naszym „tak” dla dającego się nam Boga i jeśli teologia jest to wsłuchiwanie się w to Boże dawanie się człowiekowi, to autentyczna teologia możliwa jest tylko w Kościele i dla Kościoła. To właśnie Kościołowi Boże Objawienie zostało powierzone – dla dobra całej ludzkości. Niewątpliwie nie jest teologią takie zajmowanie się Bożym Objawieniem, które polega na jego przeinaczaniu i uniezależnianiu go od Kościoła. I tak np. nie byli teologami, tylko antyteologami ci, którzy przeczyli prawdzie, iż *Jezus Chrystus przyszedł w ciele ludzkim* (2 J 7; por. 1 J 4,2), ani *Hymenajos i Filetos, którzy odpadli od prawdy, mówiąc, że zmartwychwstanie już nastąpiło* (2 Tm 2,18). Przypomnijmy – prawda objawiona jest na tyle niedostatecznie zgłębniona, ażeby postulat zgodności teologa z wiarą Kościoła w żaden sposób nie naruszał jego osobowej niepowtarzalności ani nie utrudniał żadnemu z katolickich teologów uprawiania teologii naprawdę oryginalnej.

Pułapka postawy antyfilozoficznej

Czym natomiast jest filozofia? Przypomnijmy, jak doszło do tego, że ludzie zaczęli się filozofią zajmować. Mądrość, czyli rozumienie świata oraz samego siebie jest poniekąd naturalną ludzką potrzebą – chciałoby się ją mieć samemu albo przynajmniej móc ją podziwiać u kogoś innego. Otóż Pitagoras, jeden z pierwszych mędrców greckich, zdecydowanie sprzeciwiał się temu, żeby nazywano go mędrce. Nie jestem mędrce (sophos) – mówił – jestem zaledwie kimś przyjaznym mądrości (philosophos), kimś spragnionym mądrości, kimś jej poszukującym.

Te dwie cechy charakteryzują większość filozofii, jakie w ciągu wieków były i są uprawiane – niezależnie od tego, jak głęboko się one różnią między sobą, filozofia jest to poznanie całościowe, próbujące ogarnąć to, co ludzkim władzom poznawczym jest dostępne. Jest to poznanie wciąż niedokończone,

² „Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem”. Zob. STh 2-2 q. 1 a. 2 ad 2.

czekające na jakieś uzupełnienie lub pogłębienie, na jakąś korektę, a nawet na zakwestionowanie. Tak rozumieli filozofię zarówno Platon, jak i Arystoteles, zarówno sceptycy, jak i stoicy, zarówno Kant i Husserl, Whitehead czy Wittgenstein.

Ogromny rozwój nauk szczegółowych, jaki miał miejsce w ciągu ostatnich dwóch stuleci, oraz idący w ślad za tym bezprecedensowy rozwój techniki doprowadził jednak – żeby to wyrazić skrótowo – do instrumentalizacji ludzkiego rozumu i poniekąd do zapomnienia o tym, że jego podstawową zdolnością i zadaniem jest kontemplacja prawdy oraz poszukiwanie ostatecznych wymiarów świata i człowieka. Wskutek tego – jak trafnie zauważa Jan Paweł II – filozofia „straciła status uniwersalnej mądrości i wiedzy, aby stać się stopniowo tylko jedną z wielu dziedzin ludzkiego poznania; pod pewnymi względami została wręcz sprowadzona do roli zupełnie drugoplanowej. Inne formy racjonalnego poznania zdobywały w tym samym czasie coraz większe znaczenie, podkreślając jeszcze bardziej marginesowy charakter wiedzy filozoficznej”³.

Ta degradacja filozofii, tak jakby była ona tylko jedną z nauk szczegółowych, ale również wzrastające skomplikowanie podejmowanej przez nią problematyki i hermetyczność jej języka, istotnie przyczyniły się do tego, że wśród teologów współczesnych zainteresowanie filozofią znacząco zmalało. Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, w instrukcji z 20 stycznia 1972 r. na temat nauczania filozofii w seminariach duchownych, podaje kolejną przyczynę dystansowania się współczesnych teologów wobec filozofii: „Czasem nawet teologowie uważają filozofię za bezużyteczną i w konsekwencji szkodliwą dla formacji kapłańskiej. Uważają oni, że czystość orędzia ewangelicznego została w ciągu historii narażona na szkodę przez wprowadzenie do nauk świętych spekulacji greckiej; myślą, że filozofia scholastyczna przeładowała teologię spekulatywną wielką liczbą fałszywych problemów. Są więc zdania, że nauki teologiczne winny być uprawiane wyłącznie przy użyciu metody historycznej”⁴.

W cytowanej instrukcji wymienione trzy przyczyny wzrastającej nieufności teologów wobec filozofii uznaje się za realne, zarazem jednak za zdecydowanie nieusprawiedliwiające tej nieufności. Jeśli idzie o zarzut sformułowany w powyższym cytacie, owszem – odpowiada się w instrukcji – jeszcze niedawno zajmowano się przesadnie teologią spekulatywną, zaniedbując studia biblijne i patrystyczne, „jednak obecnie, gdy w naukach biblijnych oraz w innych

³ FeR 47.

⁴ Pismo Kongregacji Nauczania Katolickiego na temat nauczania filozofii w seminariach, tłum. S. Czerwik, w: E. Szafranski, *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, t. 5, Warszawa 1974, z. 2, s. 75 (skrót: KWK).

działach teologii pozytywnej została osiągnięta właściwa równowaga i dokonał się znaczny postęp, jest rzeczą możliwą i konieczną, aby uzupełnić i zakończyć tę pracę historyczną przez rozumową refleksję na temat danych objawienia” (KWK, s. 85–86).

Jeśli hasło zrezygnowania z filozofii i ograniczenia się do samych wyłącznie danych Objawienia jest atrakcyjne⁵, to warto jednak zauważyć, że jest to atrakcyjność demagogiczna. Przecież każde ludzkie myślenie jest zanurzone w jakiejś filozofii. Dotyczy to również Pisma Świętego, dzieł Ojców Kościoła oraz dokumentów Magisterium. Dotyczy to również wypowiedzi tych chrześcijańskich pisarzy, którzy wzywali do odrzucenia filozofii z nauczania wiary. Wystarczy przypomnieć, te sytuacje, w których Kościół musiał bronić się przed herezjami, wyrastającymi z różnych błędnych filozofii⁶.

Innymi słowy – jeżeli jakiś teolog lub głosiciel wiary postanawia odciąć się od wszelkiej filozofii, wówczas tylko to osiągnięcie, że nie będzie już świadom tej filozofii, w jakiej jego aktywność teologiczna jest zanurzona (co będzie groźne zwłaszcza w przypadku, kiedy będzie to filozofia błędna i z wiarą niezgodna). O niebezpieczeństwie tym Jan Paweł II tak pisał: „Na przykład w niektórych współczesnych nurtach teologicznych dochodzi znów do głosu pewien racjonalizm, zwłaszcza wówczas gdy twierdzenia, które zostały uznane za filozoficznie uzasadnione, są traktowane jako wiążące dla badań teologicznych. Zdarza się to przede wszystkim w przypadkach, gdy teolog niemający należytej kompetencji filozoficznej ulega bezkrytycznie wpływowi twierdzeń, które weszły już do języka potocznego i do kultury masowej, ale pozbawione są wystarczających podstaw racjonalnych”⁷. Taki teolog staje się wówczas – może bezwiednie, jednak nie bez winy – współsprawcą dechrystianizacji świata, w którym Opatrzność Boża go umieściła. W jakimś sensie również o nim mówił Zbawiciel, przedstawiając postawę najemnika, który *widząc nadchodzącego wilka, opuszcza owce i ucieka, a wilk je porywa i rozprasza* (J 10,12).

⁵ Należy jednak skorygować popularne twierdzenie, jakoby zwolennikami takiej tezy byli w starożytnym Kościele Tacjan oraz Tertulian. Jeżeli ci starochrześcijańscy pisarze niekiedy wypowiadali się lekceważąco nawet o Platonie i Arystotelesie, to jednak nie rozum krytykowali, ale przyświecało im przeświadczenie, że upominają się o prawa rozumowi należne, a przez pogańskich filozofów, ich zdaniem, lekceważone. Tezę tę rzetelnie udowadnia D. Karłowicz, *Sokrates i inni święci. O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii*, Warszawa 2005. W książce wskazano m.in. na jednoznaczne wypowiedzi Tertuliana w obronie ludzkiego rozumu, gruntownie niezgodne z obowiązującym stereotypem tego pisarza jako skrajnego irracjonalisty.

⁶ Przykładową listę takich herezji podaje Jan Paweł II w: FeR 52.

⁷ FeR 55.

Zdolność rozumu naturalnego do poszukiwań ostatecznych

Ten jedyny raz, kiedy w Piśmie Świętym pojawia się wyraz „filozofia”, ma on zabarwienie jednoznacznie negatywne: *Baczcie, aby kto was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą czymś oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie* (Kol 2,8). Jak widzimy, chodzi tu jednak o filozofię gnostycką, która zamiast szukać prawdy karmiła się różnymi mitami, np. mitami o walce świata duchowego z mocami ciemności i materii.

Filozofia autentyczna, czyli dążność do ogarnięcia rozumem ostatecznych horyzontów świata, w którym żyjemy, jest przez Pismo Święte przedstawiana z aprobatą i oceniana wysoko. Nigdy dość podkreślania, że biblicyzm, czyli traktowanie Pisma Świętego jako jedyne i wykluczające wszystkie inne źródła prawdy Bożej, jest niezgodny z Biblią nie tylko dlatego, że odrzuca świętą Tradycję (por. 1 Kor 11,2; 2 Tes 2,15), ale również dlatego, że odmawia naszemu rozumowi zdolności bycia realnym narzędziem w naszych poszukiwaniach ostatecznych.

Otóż tę zdolność Biblia zdecydowanie rozumowi przyznaje. Przypomnijmy najbardziej znaną biblijną wypowiedź na ten temat: *Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekiesta Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła* (Rz 1,20). *Bo z wielkości i piękna stworzeń – pisał wcześniej autor Księgi Mądrości – poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę* (Mdr 13,5). Krótko mówiąc, biblicyzm nie wytrzymuje konfrontacji z świadectwem Biblii, która mocno podkreśla zarówno znaczenie Tradycji, jak godność ludzkiego rozumu naturalnego.

Trzeba jeszcze zauważyć, że obie wypowiedzi uprawniają do sformułowania takiej myśli: skutek naszych grzechów naturalna zdolność rozpoznania Boga może ulec osłabieniu i wypaczeniu, ale przecież nawet grzech nie niszczy jej zupełnie. W roku 1870 Sobór Watykański I przypomniał autorytatywnie, że również w naszej obecnej sytuacji grzeszników Boga, *początek i cel wszystkich rzeczy, na pewno można poznać z rzeczy stworzonych naturalnym światłem rozumu ludzkiego*⁸.

Przypomnijmy, że powyższe stwierdzenie to uchwalony wówczas dogmat wiary, a miarą ważności tego dogmatu w świadomości Ojców ówczesnego soboru jest fakt, że w tej samej soborowej konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej umieszczono ponadto następujący kanon II, 1: „Gdyby ktoś mówił, że jednego i prawdziwego Boga, Stwórcę i Pana naszego, nie można poznać ze

⁸ *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej*, rozdz. 2, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. 4, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 895.

stworzeń w sposób pewny z pomocą naturalnego światła rozumu ludzkiego – niech będzie wyklęty”⁹.

Dlaczego dogmat ten jest tak ważny?

W pierwszym odruchu ten dogmat budzi zdziwienie: czy nie doszło tu do pomieszania porządków? Przecież dogmat jest to zdanie należące do porządku wiary! Czy pytanie o możliwość poznania Boga na drodze naturalnego rozumu – a więc za pomocą metod właściwych filozofii – w ogóle podlega rozstrzygnięciom dogmatycznym?

A ponadto: przecież w wierze – wsłuchując się w słowo Boże, modląc się, uczestnicząc we wspólnocie Kościoła, zwłaszcza Kościoła gromadzącego się na Eucharystii – Boga można poznać niewyobrażalnie więcej niż siłami samego tylko rozumu! Nawet w owym dogmacie stwierdza się, że naturalnym światłem rozumu można rozpoznać Boga zaledwie jako „początek i cel wszystkich rzeczy”! Czy wobec tego w ogóle warto kłopotać się o tę drogę Jego poznania, skoro mamy do dyspozycji możliwość poznawania Go w wierze? Dlaczego sobór Kościoła katolickiego zdecydował się uchylać aż dogmat, skoro nawet poza wiarą poznanie Boga jest możliwe?

Otóż religijny sens tego dogmatu najpierw w tym się wyraża, że broni on godności naszej ludzkiej natury. Mianowicie grzech istotnie osłabia nasze możliwości poznania Boga siłami tylko naturalnymi. Mówi o tym m.in. apostoł Paweł w Rz 1,18-25, natomiast Sobór Watykański I wymienia we wspomnianej konstytucji – za św. Tomaszem – cztery aspekty, w których to osłabienie się wyraża: skutek grzechu rozpoznajemy Boga nie wszyscy, nie od razu, nie zawsze z całą pewnością i niekiedy z domieszką błędu. Religijny sens rozpatrywanego teraz dogmatu leży w stanowczej pewności Kościoła, że grzech – chociaż jego moce destrukcyjne są wielkie – przecież źródłowej dobroci, jaką zostaliśmy obdarzeni przez Stwórcę, nie jest w stanie zniszczyć gruntownie. Grzech nie jest również w stanie pozbawić nas całkowicie możliwości poznawania Stwórcy, jakie zostały wszczepione w naszą naturę.

Jednak przede wszystkim, podkreślając realną możliwość naturalnego poznania Boga, prawdę o Bogu Kościół głosi całościowo. Bóg prawdziwy jest zarówno Stwórcą, który *na początku stworzył niebo i ziemię* (Rdz 1,1), jak Zbawicielem, który *wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś przez proroków, a w końcu przemówił do nas przez Syna* (Hbr 1,1n). Toteż poznajemy Go zarówno w wierze, która otwiera nas na Jego Objawienie, jak natural-

⁹ Ibidem, s. 907.

nymi władzami poznawczymi, badając Jego dzieło stwórcze – ale jednym i drugim sposobem poznajemy tego samego Boga. Poznajemy inaczej, ale tego samego Boga.

Zlekceważenie naturalnych możliwości poznania Boga przez fideizm – pod wpływem skądinąd prawdziwego argumentu, że prawda o Bogu, dostępna nam dzięki Objawieniu zbawczemu, jest nieporównywalnie bogatsza niż to, co możemy o Nim poznać rozumem naturalnym – pociągało za sobą zagrożenie nawet dla wiary w Boże Objawienie. Wierząc bowiem w Boga wyłącznie na podstawie Bożego Objawienia, jest niemal nieuchronne, że narazimy się na pokusę zamknięcia Go w przestrzeni tylko naszej psychiki, czyli na pokusę zwątpienia w samą nawet realność Jego istnienia. Mówiąc krótko, obrona oferowana przez fideistów wierze, którą w XIX w. siły „rozumu” atakowały wyjątkowo potężnie, logicznie prowadziła do sytuacji, kiedy obrona ta łatwo stawała się bezprzedmiotowa.

Trudniejszą, ale jedynie słuszną drogę wybrał wówczas Sobór Watykański I, przypominając naukę św. Tomasza z Akwinu, że niemożliwy jest trwały i nieprzezwycięzalny konflikt między poznaniem naturalnym a poznaniem w wierze, a to właśnie z tego powodu, że jeden i ten sam Bóg jest Stwórcą świata dostępnego naszemu poznaniu naturalnemu oraz Zbawicielem, który udziela się nam przez łaskę¹⁰.

Wzajemna niezależność oraz powiązania filozofii i teologii

Jak widzimy, przedstawioną wyżej tezę na temat relacji między obu rodzajami poznawania „tego co Nieuwarunkowane” Ojcowie Vaticanum I wyrazili na sposób obronny, tzn. jedynie wykluczyli możliwość nieusuwalnego konfliktu między wiarą a rozumem naturalnym. Jan Paweł II umiał już o tym mówić w sposób jednoznacznie pozytywny: „...istnieje głęboka i nierozdzielna jedność między poznaniem rozumowym a poznaniem wiary. [...] Nie ma więc powodu do jakiegokolwiek rywalizacji między rozumem a wiarą: rzeczywistości te wzajemnie się przenikają, każda zaś ma własną przestrzeń, w której się realizuje”¹¹.

¹⁰ „Mimo że w istocie wiara przewyższa rozum, to jednak nigdy nie może istnieć rzeczywista niezgodność pomiędzy wiarą i rozumem, gdyż ten sam Bóg, który objawia tajemnice i wlewa wiarę, wzniesił też światło rozumu w duszy ludzkiej; Bóg zaś nie może zaprzeczać samemu sobie, ani prawda nie może nigdy sprzeciwiać się innej prawdzie. Fałszywe pozory takiej sprzeczności powstają szczególnie wtedy, gdy dogmaty wiary są rozumiane i wyjaśniane niezgodnie z rozumieniem Kościoła, albo gdy zmyślone opinie są uznawane za twierdzenia rozumu”. Zob. *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej*, rozdz. 4, s. 903.

¹¹ FeR 16n.

Zarazem trzeba jasno podkreślić – jak to zwięźle sformułowano w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej z roku 1988 – że chociaż „język dogmatyczny Kościoła uformował się w debacie nad pewnymi systemami filozoficznymi, to jednak nie jest związany w żaden sposób z określonym systemem filozoficznym”¹².

Okazuje się zatem, że w powyższym zdaniu zawarty jest – z perspektywy teologii – opis jej relacji z filozofią. Otóż teologia może się wiązać z takim lub innym (na pewno nie z każdym) systemem filozoficznym, do żadnego jednak systemu nie jest przywiązana. Możliwość otwierania się teologii na filozofię wynika stąd, że dotyczy ona tego samego człowieka i tej samej rzeczywistości, która jest zgłębiana w poznaniu filozoficznym. Natomiast autonomia w stosunku do filozofii należy się teologii dlatego, że podstawowym przedmiotem jej poszukiwań jest nadprzyrodzone, zbawcze udzielanie się Boga swojemu stworzeniu, jakie dokonało się ostatecznie w Jezusie Chrystusie i kontynuowane jest w założonym przez Niego Kościele.

W historii Kościoła nie brakowało teologów, którzy tak bezkrytycznie utożsamiali się z jakimś systemem filozoficznym, że rezygnowali z autonomii uprawianej przez siebie dyscypliny i zniekształcali prawdę wiary, byleby „pogodzić” ją z wyznawaną przez siebie filozofią. W ten sposób – żeby ograniczyć się do przykładu najstarszego i zupełnie niedawnego – dokeci podporządkowali wiarę gnostyckiej tezie o radykalnej opozycji między duchem a materią, a teologowie wyzwolenia usiłowali wprowadzić do Kościoła marksistowską tezę o walce klas.

Rzecz jasna, również filozofia jest dyscypliną autonomiczną w stosunku do wiary i do teologii. Ostatni sobór – powołując się na naukę Vaticanum I, że „istnieje dwojaki, różny porządek poznania, mianowicie wiary i rozumu – przypominał generalnie o prawowitej autonomii kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauk”¹³. Autonomii dla filozofii domaga się sam rozum, który jest ze swej natury zwrócony ku prawdzie niby rośliny ku światłu, „a ponadto został wyposażony w niezbędne środki, aby do niej dotrzeć”¹⁴.

Wzajemny stosunek do siebie obu tych autonomicznych dyscyplin przypomina nieco relacje między państwem a Kościołem. Tak jak państwo i Kościół służą temu samemu społeczeństwu, a ich rozdział może być przyjazny, ale również może mieć postać ostrej separacji, podobnie filozofia i teologia mają zgłębiać prawdę ostateczną, zaś autonomia obu tych dyscyplin nie wyklucza

¹² *Interpretacja dogmatów* (1988), C III 3, w: J. Królikowski (red.), *Od wiary do teologii. Dokumenty 1969–1996*, Kraków 2000, s. 297.

¹³ KDK 59.

¹⁴ FeR 49.

cza współpracy, chociaż możliwe jest również między nimi oddalenie i zupełna obcość¹⁵.

Warto pamiętać, że w ciągu dziejów z wzajemnego otwarcia na siebie teologii i filozofii wynikło sporo dobra. Dość przypomnieć, jak istotnie filozoficzne wykształcenie Ojców Kościoła pomogło w wyklarowaniu się nauki Kościoła na temat Trójcy Świętej. Później, właśnie narzędzia dostarczone przez filozofię pomogły przewyciężyć kryzys wiary w Eucharystię, jaki się ujawnił w związku ze sporem berengariańskim. Również wkład teologii w rozwój filozofii europejskiej wydaje się znaczący. Augustyn, Tomasz z Akwinu czy kard. Newman są pełnoprawnie obecni w podręcznikach historii filozofii. Teologia istotnie wpłynęła na kształtowanie się w europejskiej filozofii refleksji na temat osoby ludzkiej, wolności czy zła. Politologia np. z katolickiej nauki społecznej przejęła naukę o zasadzie pomocniczości.

W przemówieniu, jakie 17 stycznia 2008 r. na Uniwersytecie Sapienza jedynie odczytano, Benedykt XVI tę wzajemną zależność i niezależność teologii i filozofii porównuje do pary bliźniąt, z których „żadne nie może być całkowicie odrębne od drugiego, a każde musi jednak zajmować się własnym zadaniem i zachować własną tożsamość”. Papież przypomniał wówczas, że to św. Tomasz z Akwinu „wskazał na autonomię filozofii, a wraz z nią na prawo i odpowiedzialność rozumu, który docieka o własnych siłach. Obie te dyscypliny łączy badanie bytu ludzkiego jako całości, a tym samym zadanie podtrzymywania wyczulenia na prawdę, [...] niedopuszczanie do tego, żeby człowiek zaniechał poszukiwania prawdy”. Można nawet zaryzykować – napisał Benedykt XVI – zastosowanie do teologii i filozofii formuły Soboru Chalcedońskiego i oczekiwać tego, żeby relacja między tymi dwiema dyscyplinami dokonywała się „bez zmieszania i bez rozłączania”.

Filozoficzna odwrotność fideizmu

Jednak co najmniej od trzech wieków relacjom między filozofią a teologią daleko do ideału, jaki wyżej zarysował Benedykt XVI. Już znacznie wcześniej, bo w XIV w. Ockham próbował obie te dyscypliny gruntownie oddzielić od siebie. Z upływem wieków, filozofia (w swoich głównych nurtach) nie tylko zerwała jakąkolwiek łączność z teologią, ale – pod wpływem takich myślicieli, jak Dawid Hume, Immanuel Kant czy August Comte – zaczęła się odcinać również od metafizyki, która tradycyjnie była najważniejszym przed-

¹⁵ Poważną, choć kontrowersyjną propozycję odnoszącą się do współpracy filozofii z teologią przedstawił, z perspektywy człowieka niewierzącego, Karl Jaspers – *Wiara filozoficzna wobec Objawienia*, Kraków 1999.

miotem jej zainteresowań. Niemało europejskich filozofów oparło się dogmatycznie na założeniu, jakoby metody badań, jakimi posługują się nauki przyrodnicze i techniczne, stanowiły „najwyższą regułę odnajdywania całej prawdy”¹⁶.

W rezultacie zamknięcia się na metafizykę w filozofii nowożytnej i współczesnej zapanował agnostycyzm, czyli postawa „nie wiemy i prawdopodobnie nigdy tego wiedzieć nie będziemy” w odniesieniu do takich podstawowych pytań, jak: Czy istnieje Bóg? Czy jest On kimś osobowym? Skąd się wziął świat? Jaki jest sens istnienia świata i człowieka? Czy będziemy żyli po śmierci? Na czym polega i skąd się bierze to, że nasze czyny są dobre lub złe?¹⁷. Okazuje się jednak, że agnostycyzm ten z łatwością przemienia się w postawy agresywne wobec wiary religijnej, a nawet wobec samych zainteresowań metafizycznych, czego skrajny przykład dało Koło Wiedeńskie, którego przedstawiciele wszelkie pytania i problemy metafizyczne i religijne uznali za zwyczajny bełkot¹⁸.

Owszem, pojawiali się filozofowie, którzy usiłowali zasypywać tę przepaść, jaką wykopano między filozofią a metafizyką (np. Henri Bergson czy Edmund Husserl), a nawet między filozofią a teologią¹⁹. Jednak w głównych nurtach filozofii europejskiej stosunek do wiary i teologii był mniej więcej taki, jak stosunek Sokratesa, Platona i Arystotelesa do starogreckiej mitologii. Radykalnie dystansujący się wobec chrześcijaństwa filozofowie zdawali się w ogóle nie zauważać tego, że 1) religia starogrecka nie знаła samego nawet pojęcia wiary²⁰, 2) wydarzenie historycznego Objawienia, będące podstawą

¹⁶ KDK 57.

¹⁷ Por. godną zauważenia ocenę nowożytnej i współczesnej filozofii w FeR 5: „Nowoczesna filozofia zapomniała, że to byt winien stanowić przedmiot jej badań, i skupiła się na poznaniu ludzkim. Zamiast wykorzystywać zdolność człowieka do poznania prawdy, woli podkreślać jego ograniczenia oraz uwarunkowania, jakim podlega. Doprowadziło to do powstania różnych form agnostycyzmu i relatywizmu, które sprawiły, że poszukiwania filozoficzne ugrzęzły na ruchomych piaskach powszechnego sceptycyzmu. [...] Uprawniona wielość stanowisk ustąpiła miejsca bezkrytycznemu pluralizmowi, opartemu na założeniu, że wszystkie opinie mają równą wartość: jest to jeden z najbardziej rozpowszechnionych przejawów braku wiary w istnienie prawdy, obserwowanego we współczesnym świecie. [...] W wyniku tego ukształtowała się w ludziach współczesnych, a nie tylko u nielicznych filozofów, postawa ogólnego braku zaufania do wielkich zdolności poznawczych człowieka”.

¹⁸ Stanowczy sprzeciw wobec pomysłów Koła Wiedeńskiego, a zarazem próbę zrozumienia tego stanowiska podjął Karl Popper: „ludzie ci poszukiwali kryterium demarkacji nie tyle nauki od pseudonauki, ile nauki od metafizyki”. Zob. K. Popper, *Nieustannie poszukiwania*, Kraków 1997, s. 109 n. Z kolei Eric Lionel Mascall zwracał uwagę na to, że tak skrajne tezy mogą głosić jedynie ludzie, którzy nie próbowali wejść w środowisko językowe, gdzie pytania takie i twierdzenia stawiane są w trakcie rozumnej rozmowy. Por. E.L. Mascall, *Otwartość bytu*, Warszawa 1988, s. 45n.

¹⁹ Problem ten wielokrotnie podejmował Etienne Gilson, por. zwłaszcza w jego książkach: *Filozof i teologia*, Warszawa 1968; *Bóg i filozofia*, Warszawa 1974; *Bóg i ateizm*, Kraków 1996.

²⁰ Por. W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994 s. 168n; J. Salij, *Wiara i wierzenia*, w: idem, *Dylematy naszych czasów*, Poznań 1998, s. 20–35.

wiary chrześcijańskiej, jest radykalnym przeciwieństwem mitu, 3) o ile porzucenie mitu na rzecz poznania metafizycznego było postępowaniem mądrości, to porzucenie metafizyki na rzecz agnostycyzmu jest zamykaniem się na mądrość.

Przecież nawet nie potrafimy do tego stopnia skrępować swojego rozumu, żeby na trwałe uwierzyć, jakoby pytań dla nas najważniejszych – takich jak: Sens czy bezsens jest ostatecznym horyzontem naszego życia?, Skąd się to bierze, że jestem człowiekiem w sposób piękny albo że sam siebie marnuję? – nie wolno nam było podejmować albo jakoby pytania takie w żaden sposób nie mogły nas przybliżyć do prawdy. Owszem, „niektórzy filozofowie – zauważa Jan Paweł II – rezygnując z poszukiwania prawdy dla niej samej, za jedyny cel swoich poszukiwań uznali subiektywną pewność lub praktyczną użyteczność. W konsekwencji stracili z oczu prawdziwą godność rozumu, któremu nie pozwala się już poznawać prawdy i szukać absolutu”²¹.

Wszak nawet wtedy – zauważa Papież w innym miejscu swojej encykliki – kiedy prawdy unikamy, ona wywiera wpływ na nasze życie: „Człowiek nie może przecież oprzeć swego życia na czymś nieokreślonym, na niepewności albo na kłamstwie, gdyż takie życie byłoby nieustannie nękane przez lęk i niepokój. Można zatem określić człowieka jako *tego, który szuka prawdy*. Jest nie do pomyślenia, aby poszukiwanie tak głęboko zakorzenione w ludzkiej naturze było całkowicie bezcelowe i pozbawione sensu”²².

Rzecz jasna, filozofia programowo odrzucająca wiarę, a nawet zamknięta na metafizykę, nie będzie właściwym partnerem dla teologii. „Aby dobrze współbrzmieć ze słowem Bożym, filozofia musi przede wszystkim odzyskać *wymiar mądrościowy* jako poszukiwanie ostatecznego i całościowego sensu życia”²³. Już tylko dla porządku zauważmy, że aby mogło zaistnieć owocne partnerstwo teologii z filozofią, obu stronom musi na tym naprawdę zależeć: „Niech zatem nie wyda się niestosowne – woła Jan Paweł II w encyklice, która stanowi poniekąd źródłowy tekst dla niniejszego artykułu – moje głośne i zdecydowane wezwanie, aby wiara i filozofia odbudowały ową głęboką jedność, która uzdalnia je do działania zgodnego z ich naturą i respektującego

²¹ FeR 47.

²² FeR 28n. Również do postawy ściśle scjentyistycznej rozum nasz jest wewnętrznie niezdolny, gdyż wcześniej czy później musi stanąć wobec pytań, które go przekraczają i nie podlegają metodologii przyrodniczej. Zwrócił na to uwagę Benedykt XVI, w przemówieniu, jakie 12 września 2006 r. wygłosił na uniwersytecie w Ratyzbnie: „Rozum musi po prostu zaakceptować racjonalną strukturę materii i zgodność między naszym duchem a strukturami rozumowymi działającymi w przyrodzie jako fakt zadany, na którym opiera się jego droga metodyczna. Ale pozostanie przecież pytanie, dlaczego tak jest, i nauki przyrodnicze muszą je przekazać na inne poziomy i sposoby myślenia – filozofii i teologii”. Zob. Benedykt XVI, *Przemówienie na uniwersytecie w Ratyzbnie (Regensburg)*, 12.09.2006, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/ben16-ratyzbna_12092006.html (15 XI 2010).

²³ FeR 81.

wzajemną autonomię. Odpowiedzią na odwagę (*parresia*) wiary musi być odwaga rozumu”²⁴.

Wydaje się, że chyba po raz pierwszy w historii Kościoła najwyższy duchowy autorytet chrześcijaństwa zaapelował do filozofów, również tych nie należących do Kościoła, aby nabrali więcej zaufania do ludzkiego rozumu: „...pragnę gorąco zachęcić filozofów, zarówno chrześcijańskich, jak i innych, aby zachowali ufność w zdolności ludzkiego rozumu i nie stawiali nazbyt skromnych celów swojej refleksji filozoficznej”²⁵. Owo wołanie odnajdujemy także pod koniec encykliki: „Apeluję także do *filozofów* i do *wykładowców filozofii*, aby idąc śladem zawsze aktualnej tradycji filozoficznej, mieli odwagę przywrócić myśli filozoficznej wymiary autentycznej mądrości i prawdy, także metafizycznej”²⁶.

Czy również dzisiaj możliwa jest filozofia jako szukanie mądrości?

Warto przypomnieć, że starożytne rozumienie filozofii było bardzo odmienne od naszych popularnych wyobrażeń na ten temat i od jej współczesnego rozumienia, jakie ukształtowało się w Europie pod wpływem scholastyki. Studia P. Hadot²⁷ i J. Domańskiego²⁸ ustaliły ponad wszelką wątpliwość, że istotę filozofowania starożytni widzieli nie tyle w poszukiwaniach teoretycznych, ile raczej w intelektualnych i moralnych ćwiczeniach, poprzez które chcieli nauczyć się życia na serio i uszlachetniać samych siebie. Słowem, uprawianie filozofii polegało u starożytnych na poszukiwaniach przede wszystkim praktycznej odpowiedzi na pytanie, jak być prawdziwym człowiekiem²⁹.

Toteż pisarze starochrześcijańscy w swoich polemikach z filozofami pogańskimi chętnie przedstawiali się sami jako filozofowie, którzy głoszą naukę nieporównanie doskonalszą od tej, jakiej można się nauczyć od platoników czy stoików. „Nie dlatego jestem chrześcijaninem – deklarował w połowie II wieku

²⁴ FeR 48.

²⁵ FeR 56.

²⁶ FeR 106.

²⁷ P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, Warszawa 2000; idem, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 2003.

²⁸ J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996; idem, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, Kęty 2005².

²⁹ Choćby tylko tytułem przykładu warto spojrzeć na *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza* Jana Chryzostoma. Polski tłumacz aż kilkadziesiąt razy podaje w nawiasie grecki wyraz *philosophia*, sygnalizując, że miał problem z jego przetłumaczeniem, a oddaje go, zależnie od kontekstu, jako *cnotę*, *cnotę doskonałą*, *mądrość*, *pokorę*, *rozsądek*, *doskonałość*, *dojrzałe pojmowanie*, *panowanie nad sobą* itp.

św. Justyn – jakoby nauka Platona była zgoła odmienną od nauki Chrystusa, tylko dlatego, że niezupełnie jest do niej podobna; podobnie jak do wszystkich innych [filozofów]. Każdy z nich bowiem z rozsianego Słowa Bożego widział tylko cząstkę i tyle też tylko mówił prawdy”³⁰.

Pojawiały się nawet ostrożne głosy, że filozofia była – nieprzeczuwalnym przez filozofów, ale przewidzianym przez Opatrzność – przygotowaniem do przyjęcia wiary w Jezusa Chrystusa. „Przed przyjściem Pana na świat – wyjaśniał na przełomie II i III wieku Klemens z Aleksandrii – filozofia była niezbędna dla Hellenów, aby ich prowadzić ku sprawiedliwości. Teraz natomiast przydaje się do tego, aby ich prowadzić ku bojaźni Bożej”³¹.

Znamienne, że pogańscy wrogowie chrześcijan nie kwestionowali ich prawa do nazywania się filozofami. Jedynie nie mogli pogodzić się z tym, że tę „filozofię” uprawiają nawet ludzie niewykształceni, nawet szewcy i przekupki. Na co chrześcijanie odpowiadali argumentem dla filozofów ogromnie kłopotliwym, gdyż mieli go w najwyższej cenie: Ta filozofia potrafi nawet szewca i przekupkę nauczyć takiego zapanowania nad namiętnościami, że odważnie i spokojnie idzie na śmierć! Mistrzem tej Szkoły Filozoficznej jest, rzecz jasna, Jezus Chrystus³².

W świetle powyższych przypomnień łatwiej nam będzie sformułować, czego ludzie szukający prawdy – nie tylko teologowie, a nawet nie tylko chrześcijanie – oczekiwaliby dzisiaj od filozofii:

1. Podstawowym zadaniem filozofii jest szukanie prawdy, inne cele – takie jak subiektywna pewność czy praktyczna użyteczność – mogą być dla filozofa co najwyżej celami drugorzędnymi.

2. Filozofia nie powinna unikać pytań o ostateczny sens świata i człowieka. „Rzeczywistość i prawda wykraczają poza granice tego, co faktyczne

³⁰ *Apologia*, II 13,2n, w: Święty Justyn, *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926, s. 93. Por.: „Filozofia jest niewątpliwie dobrem bardzo wielkim i cennym w oczach Bożych, bo ona jedna prowadzi nas do Boga, a ci, co w filozofii cały swój umysł zagłębili, to ludzie naprawdę święci. Ale co to jest filozofia i dlaczego posłano ją do ludzi, tego wielu nie wie”. I natychmiast Justyn wyjaśnia, iż platonicy, stoicy czy perypatetycy nie znają filozofii w całym tego słowa znaczeniu, dostępna jest im ona tylko cząstkowo – *Dialog z Żydem Tryfonem*, I 2,1; w: ibidem, s. 99.

³¹ *Kobierzec*, I 5,28,1; w: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, Warszawa 1994, s. 20.

³² Benedykt XVI zwraca uwagę na powracający w sztuce starochrześcijańskiej motyw Chrystusa, jedynego Filozofa, który do końca „potrafi nauczyć podstawowej sztuki: sztuki bycia prawym człowiekiem, sztuki życia i umierania”: Chrystus „w jednej ręce trzyma Ewangelię a w drugiej kij wędrowca, typowy dla filozofa. Za pomocą tej łaski zwycięża śmierć; Ewangelia niesie w sobie prawdę, jakiej wędrowni filozofowie daremnie szukali. W tym obrazie, który długo powracał w sztuce sarkofagowej, jawi się to, co zarówno ludzie wykształceni, jak i prości odnajdywali w Chrystusie: On mówi nam, kim w rzeczywistości jest człowiek i co powinien czynić, aby prawdziwie być człowiekiem. Wskazuje nam drogę, a tą drogą jest prawda. On sam jest jedną i drugą, a zatem jest także życiem, którego wszyscy poszukujemy. On też wskazuje drogę poza granicę śmierci. Tylko ten, kto to potrafi, jest prawdziwym nauczycielem życia”. Zob. SpS 6.

i empiryczne”³³, toteż nie wolno filozofii aż tak podkreślać ograniczenia oraz uwarunkowania ludzkiego rozumu, ażeby w ogóle stracić wiarę w zdolność człowieka do poznania prawdy.

3. „Nie należy zapominać, że także rozum potrzebuje oprzeć się w swoich poszukiwaniach na ufnym dialogu i szczerzej przyjaźni. Klimat podejrzliwości i nieufności, towarzyszący czasem poszukiwaniom spekulatywnym, jest niezgodny z nauczaniem starożytnych filozofów, według których przyjaźń to jedna z relacji najbardziej sprzyjających zdrowej refleksji filozoficznej”³⁴.

4. Nigdy dość podkreślania, że prawda dotycząca naszego ludzkiego „być” musi być dopełniona miłością i dobrem. Mówił o tym Benedykt XVI podczas swojej pielgrzymki do Oświęcimia: „Bóg, w którego wierzymy, jest Bogiem rozumu – takiego jednak rozumu, który na pewno nie jest tylko naturalną matematyką wszechświata, ale który stanowi jedność z miłością i dobrem. Prosimy Boga i wołamy do ludzi, aby ten rozum – rozum miłości i afirmacji mocy pojednania i pokoju – przeważył nad grożącym nam irracjonalizmem czy rozumem fałszywym, oderwanym od Boga”.

5. Również filozofowi w poszukiwaniu prawdy potrzebna jest pokora. W poszukiwaniu prawdy rozum jest instancją ogromnie ważną, nie jest jednak instancją ostateczną: „Rozum nie może sprawić, że straci sens tajemnica miłości, której symbolem jest Krzyż, natomiast Krzyż może dać rozumowi ostateczną odpowiedź, której ten poszukuje”³⁵.

6. Na odnowę zasługuje intuicja starożytnych, że niezbędnym warunkiem autentycznego poszukiwania prawdy jest moralna prawość poszukującego. Również apostoł Paweł przypominał, że można *przez nieprawość nakładać prawdzie pęta* (Rz 1,18).

WHAT KIND OF PHILOSOPHY IS THEOLOGY IN NEED FOR? (SUMMARY)

The author of the essay, drawing his inspiration from John Paul's II encyclical letter *Fides et ratio*, puts forward an argument that philosophy is indispensable for a responsible exercise of the Catholic theology. Such philosophy should contain six following characteristics: 1) The basic task of philosophy is the search for truth; other goals, such as subjective certainty, or practical usefulness can be – at most – of secondary importance. 2) Philosophy should not avoid questions of the ultimate purpose of man and the world. Reality and truth are not constrained by the boundaries of what is factual and empirical; philosophy cannot give more importance to the limits and determinants of human reason than it deserves, lest it abandon its faith in man's ability to know the truth.

³³ FeR 83.

³⁴ FeR 33.

³⁵ FeR 23.

3) *It must not be forgotten that reason too needs to be sustained in all its searching by trusting dialogue and sincere friendship. A climate of suspicion and distrust, which can beset speculative research, ignores the teaching of the ancient philosophers who proposed friendship as one of the most appropriate contexts for sound philosophical enquiry* (FeR 33). 4) Truth about our human 'be' must be complemented by love and goodness. 5) The philosopher too should seek truth in humility. He must not forget that the human mind is the cognitive property of the finished being. 6) The teaching of the ancient philosophers that only moral righteousness of the seeker validates the authenticity of his search for truth is well worth remembering.

WAS FÜR EINE PHILOSOPHIE HAT DIE THEOLOGIE NÖTIG?

(Zusammenfassung)

Die grundlegende Inspirationsquelle ist für den Autor des folgenden Beitrags die Enzyklika *Fides et Ratio* von Johannes Paul II. Es wurde betont, dass die Philosophie für die theologische Forschung grundsätzlich unabdingbar ist. Es muss jedoch eine Philosophie sein, die folgende Merkmale aufweist. Erstens muss die Suche nach der Wahrheit das führende Ziel der Philosophie bleiben. Andere Ziele, wie subjektive Gewissheit oder praktische Nützlichkeit dürfen für den Philosophen höchstens von zweitrangiger Bedeutung sein. Zweitens darf die Philosophie den Fragen nach dem letzten Sinn der Welt und des Menschen nicht ausweichen. Die Wirklichkeit und die Wahrheit überschreiten das, was faktisch und empirisch feststellbar ist. Deswegen darf der Philosoph die Bedingtheit und Begrenztheit der menschlichen Vernunft nicht derart überbetonen, dass er den Glauben an die grundsätzliche Wahrheitserkenntnis durch den Menschen verliert. Drittens, möge man *nicht vergessen, dass auch die Vernunft bei ihrer Suche auf die Unterstützung durch vertrauensvollen Dialog und aufrichtige Freundschaft angewiesen ist. Ein Klima aus Verdacht und Misstrauen, wie es die spekulative Forschung mitunter umgibt, vernachlässigt die Lehre der antiken Philosophen, die die Freundschaft als eine der für das richtige Philosophieren geeignetsten Rahmenbedingungen herausstellten* (FeR 33). Viertens muss die Wahrheit, die sich auf das Sein des Menschen bezieht durch die Liebe und das Gute ergänzt werden. Fünftens muss die Wahrheit durch den Philosophen mit Demutshaltung gesucht werden. Und schließlich verdient, sechstens, die Intuition der altertümlichen Philosophen erneut die Aufmerksamkeit, dass die moralische Redlichkeit des Suchenden eine unabdingbare Vorbedingung bei der Wahrheitssuche ist.

O. ANTONI JUCEWICZ SVD
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

JAKIEJ ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ POTRZEBUJE DZIŚ TEOLOGIA?

Słowa kluczowe: antropologia filozoficzna, fenomenologia personalistyczna, filozofia dialogu, *Fides et ratio*, logoterapia, postmodernizm.

Key words: philosophical anthropology, personalistic phenomenology, philosophy of dialogue, *Fides et ratio*, logotherapy, postmodernism.

Schlüsselworte: philosophische Anthropologie, personalistische Phänomenologie, Philosophie des Dialogs, *Fides et ratio*, Logotherapie, Postmodernismus.

Wstęp

Teologia, chcąc wiernie interpretować Objawienie, musi bardzo rozważnie poruszać się w obszarze refleksji czysto racjonalnej i odnosić się zawsze do *Magisterium Ecclesiae*. Aby jednak coraz precyzyjniej i głębiej ukazywać prawdę o człowieku, potrzebuje ciągle nowych, ambitnych inspiracji filozoficznych. Zwłaszcza teologia osoby ludzkiej może i powinna czerpać z bogatej i wzniosłej humanistyki, która od wieków stawia pytania o człowieka i pochyla się nad tajemnicą osoby. Pytanie o miejsce filozofii w teologii od wieków było przedmiotem sporów i polemik, choć nigdy w Kościele nie odrzucano ani zasadności refleksji racjonalnej, ani języka filozoficznego – bo przedmiotem troski był człowiek, zwłaszcza ten poszukujący spotkania z Bogiem. Ów człowiek był nie tylko celem przepowiadania słowa Bożego, ale także przedmiotem refleksji. A ponieważ osoba ludzka jest i pozostanie do końca nieodkrytą tajemnicą, a jej istnienie jest ściśle i nierozłącznie związane z Bogiem, tak niemożliwe jest znalezienie formuły wyczerpującej definicję człowieka. Stąd też zawsze będzie istnieć potrzeba poszukiwania odpowiedzi na kwestię istoty i istnienia osoby ludzkiej. Wydaje się, że poszukiwanie adekwatnej antropologii zawsze zatrzymywać się będzie przed tajemnicą transcendencji.

W niniejszym artykule podjęta zostanie próba odpowiedzi na pytanie, jakiej antropologii potrzebuje dziś teologia? Wskazane będą te nurty filozo-

ficznych dywagacji, które stanowią cenne źródło rozumienia człowieka w jego złożoności i dynamizmie.

Fides et ratio

Od początku formułowania się doktryny chrześcijańskiej poszukiwano takiego narzędzia, które pomogłoby w sposób zwięzły, przejrzysty i komunikatywny, zwłaszcza dla świata pogan, przedstawić naukę Chrystusa. I choć początkowo wyrażany był dość duży sceptycyzm odnośnie do związku *Jerozolimy z Atenami*, związku pomiędzy Objawieniem a filozofią, to jednak przyjęto propozycję poszukiwania zrozumienia i teologiczno-filozoficznej interpretacji Objawienia. Z biegiem czasu – w szczególności w okresie scholastyki – dylemat dotyczący relacji między wiarą a rozumem przestawał być uważany za problem. Twierdzono, że zarówno Objawienie, jak i poznanie naturalne ma wspólne źródło – Boga i, w związku z tym nic nie stoi na przeszkodzie, aby tworzyć syntezę poznania naturalnego i nadprzyrodzonego. Sformułowana ongiś sentencja: „*Fides querens intellectum*” streszczała istotę teologii od strony formalnej, a jednocześnie usprawiedliwiała użycie metod filozofii do opisanie i uzasadnienia prawdy, której źródłem jest Bóg.

W ten sposób wiara chroniona była przed fideizmem, a nauka przed racjonalizmem. Korzyści były obopólne. Filozofia otrzymała głębię perspektywy teologicznej w spojrzeniu na świat i człowieka, a religia, na drodze analizy racjonalnej, oczyszczona została z warstwy przesądów i fideizmu. „Na tej właśnie drodze Ojcowie Kościoła nawiązali owocny dialog ze starożytnymi filozofami, otwierając drogę dla głoszenia i zrozumienia Boga objawionego w Jezusie Chrystusie”¹. Należy jednak dodać, że filozofia uważana była zawsze za służebnicę teologii jako niezbędny instrument uprawiania teologii.

W ten sposób wiara i rozum stanowiły harmonijny mariaż, który wznosił się ku kontemplacji najwyższej prawdy. Prawda, którą Bóg objawia w Jezusie Chrystusie – jak zauważa Jan Paweł II w cytowanej już encyklice – nie jest sprzeczna z prawdami poznawanymi na drodze refleksji filozoficznej. „Przeciwnie, te dwa porządki prowadzą do pełnej prawdy. Jedność prawdy jest podstawowym postulatem ludzkiego rozumu”².

Kościół, choć odznaczał się zawsze pewną dozą dystansu wobec recepcji jakiegoś systemu filozoficznego, a spotkanie teologii i filozofii nie odbywało się bez trudności, w swojej refleksji obficie czerpał z filozofii arystotelesow-

¹ FeR 36.

² FeR 34.

skiej i platońskiej, aby wykład teologii odpowiadał wymogom racjonalności. Tomizm, który stał się w teologii obowiązującym systemem filozoficznym, dawał poczucie stabilności teologii poprzez przejrzystość metodologiczną i wyznaczenie jasnych principów naukowych. To wzmacniało siłę argumentacji w polemikach z przeciwnikami nauki Kościoła.

Niestety, od późnego średniowiecza zaczynał rodzić się racjonalizm, który doprowadził filozofię (przynajmniej niektóre jej kierunki) do jej oderwania od metafizyki, od zagadnień inspirowanych treściami wiary. Upowszechniła się mentalność pozytywistyczna, która wyrażała się w przekonaniu, że o prawdzie decydować może tylko empiryczna weryfikowalność. Jedną z konsekwencji tego była podejrzliwość wobec samego rozumu³. Następstwem owej podejrzliwości był sceptycyzm i agnostycyzm, a w końcu pojawił się nihilizm⁴. Zerwano z chrześcijańską wizją świata i zrezygnowano z wszelkich odniesień do rzeczywistości metafizycznej i etycznej. Jak słusznie zauważa papież Jan Paweł II: „we współczesnej kulturze zmieniła się rola samej filozofii, [...] która utraciła status uniwersalnej mądrości i wiedzy”⁵, a stała się narzędziem realizacji doraźnych celów: osiągania korzyści i sprawowania władzy⁶. W ten sposób utracono „prawdziwą godność rozumu, któremu nie pozwala się już poznawać prawdy i szukać absolutu”⁷.

Tak oto z kręgu zainteresowań filozofii zniknął człowiek, postrzegany w swych fundamentalnych, ontycznych wymiarach. Jeśli zajmowano się człowiekiem, to tylko z uwagi na to, co doraźnie przeżywał lub czego doświadczał w swojej świadomości.

Istnieje zatem konieczność odbudowania przez teologię i filozofię jedności, która uwzględniałaby ich komplementarność i wzajemną autonomię⁸. Do takiego spotkania może dojść w obszarze antropologii, refleksji nad człowiekiem. Człowiek bowiem skupia w sobie to, co naturalne i dające się poznać na drodze poznania rozumowego i to, co nadprzyrodzone, możliwe do poznania tylko na drodze wiary. W tej perspektywie nie ma powodu, dla którego filozofia miałaby odcinać się od inspiracji teologicznych. Postawa otwartości na przesłanki antropologiczne, która winna cechować filozofię, nie pozwala *à priori* odrzucać jakichkolwiek danych. Nie ma także dostatecznych powodów, dla których filozof nie mógłby być wierzącym, a wierzący filozofem. Otwartość na możliwość poznania prawdy płynącej z Objawienia nie przekreśla autonomii filozofii w stosunku do wiary, bo filozofia uzasadnia swoje

³ Por. FeR 45.

⁴ Por. FeR 46.

⁵ FeR 47.

⁶ Por. FeR 47.

⁷ FeR 47.

⁸ Por. FeR 48.

twierdzenia, nie odwołując się do Objawienia, tylko do rozumu i doświadczenia. Autonomii tej nie narusza otwartość na rzeczywistość treści wiary, w świetle których formułowane sądy są rozumiane głębiej i pełniej⁹. Można powiedzieć, że teologia odsłania prawdę o tym, czego nie jest w stanie pojąć filozofia, a co tylko intuicyjnie przeczuwa. Jeśli refleksja na temat człowieka dotyka tajemnicy jego transcendencji, wówczas należy zwrócić się do Objawienia.

Gdy mowa o filozofii, która gotowa byłaby stworzyć spójną i adekwatną koncepcję człowieka, to należy zastrzec, że chodzi o filozofię realistyczną, która nie negowałaby racjonalnego charakteru człowieka i świata, i w ogóle nie wątpiła w możliwość poznania prawdy. Dziś bowiem coraz częściej mówi się o kryzysie filozofii. Kryzys ten dostrzega się w tym, że prawda przestała już być wartością naczelną. Niektórzy wprost rezygnują z pojęcia prawdy, zastępując jej klasyczną definicję teorią koherencji, rozwijanej głównie na gruncie filozofii analitycznej, zgodnie z którą o prawdziwości danego sądu decydują względy formalne, tzn. jego wewnętrzna, logiczna niesprzeczność oraz zgodność z systemem uznanych wcześniej założeń i twierdzeń za prawdziwe. Filozofia współczesna o charakterze postmodernistycznym zaprzestała wierzyć w możliwość rozwiązania istotnych problemów filozoficznych. Nierzadko, zadaniem filozofa jest dekonstrukcja dotychczasowej filozofii, bo jak twierdzi się, owa filozofia była rzekomo oparta na fałszywej świadomości (J. Derrida)¹⁰.

Także współczesny człowiek, dotknięty wieloma kryzysami o charakterze ideologicznym i moralnym, przyjmuje błędne założenia. Stanowią on podłoże kryzysu kultury. W encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II wymienia rejestr błędów filozoficznych, które negując filozofię chrześcijańską, zagrażają filozofowaniu w ogóle, wypaczając jego istotę. Jednym z zagrożeń jest historyzm heglowsko-marksistowski i modernizm. Innym jest scjentyzm w postaci pozytywistycznej, neopoztywistycznej, a także analityczno-językowej. Także pragmatyzm, którego podstawowym elementem jest pragmatyczna teoria prawdy, stanowi część składową wielu współczesnych tendencji filozofowania¹¹. Zwieńczeniem tego jest nihilizm, stanowiący „wspólny horyzont wielu filozofii”¹².

⁹ Por. J. Galarowicz, *Przeciw nihilizmowi. W drodze do filozofii ludzkiego losu*, Kraków 1997, s. 15.

¹⁰ Por. A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 96.

¹¹ Por. W. Chudy, *Filozofia chrześcijańska – rozum i wiara*, Ethos 3–4 (2007), s. 64.

¹² FeR 90.

Poznanie człowieka jako istoty noetyczno-etycznej

Człowiek jest tajemnicą, bo pełne jego poznanie wykracza poza obszar obserwacji empirycznej. Jako osoba ma szczególny przywilej: świadomość siebie i możliwość rozumnego kierowania swoim życiem. Człowiek jako istota rozumna winien szukać odpowiedzi na pytanie o cel swego istnienia. Nie może żyć w próżni umysłowo-duchowej. „Człowiek bowiem nie może żyć bez sensu, i to sensu całkowitego i absolutnego. To znaczy: nie może żyć w pewności braku sensu”¹³. W przeciwnym razie ulegnie unicestwieniu osobowemu – zejdzie do poziomu życia biologicznego, a więc ulegnie swoistemu odczłowieczeniu. Człowiek bez *niszy* duchowej ginie jako osoba. Dlatego potrzebuje prawdy o sobie. Nie dziwi zatem fakt, że człowiek tak usilnie stawia pytania o swoją egzystencję: Kim jestem? Dokąd zmierzam?

Na te pytania należy dać odpowiedź zarówno w ramach teologii, jak i filozofii. Niewyjaśniona tajemnica i przestrzeń głębi okalająca byt ludzki, jego naturę, genezę i *logos*, nie mogą jednak usprawiedliwić postawy agnostycyzmu czy relatywizmu. Jeśli możliwe jest znalezienie prawdy o świecie, o jego strukturze i dynamizmach, tym bardziej – wydaje się – istnienie człowieka, istoty racjonalnej, domaga się prawdy o nim samym. Człowiek nie może być uznany za kogoś, kto wypadł z przestrzeni poznania i rozumienia. Oczywiście, poznanie to nie może dotyczyć człowieka widzianego tylko jako *mikrokosmos*, ale przede wszystkim jako *mikrotheos*. Nauki przyrodnicze, choć coraz precyzyjniej opisują człowieka w jego wymiarach materialnych, to jednak nie są w stanie wskazać na *logos* osoby. Problem ten podejmują nauki humanistyczne, zwłaszcza teologia, która, w świetle przesłanek nadprzyrodzonych, odśłania prawdę o człowieku. Człowiek jest ciągle istotą nieznaną – nie tylko w wymiarze biologiczno-genetycznym, ale przede wszystkim w wymiarze psychiczno-duchowym. Choć jest częścią kosmosu, to jednocześnie radykalnie go przekracza.

W fenomenie osoby ujawnia się wiele ciekawych zjawisk. Człowiek jest istotą, która w swym najbardziej specyficznym doświadczeniu skonfrontowana jest z dobrem poprzez powinność moralną – sumienie. Ono wskazuje na to, że w immanencji osoby ujawnia się transcendentny pierwiastek, który chroni jej człowieczeństwo, prawdę o osobie. Fakt ten zdumiewa naturalistów i każe im albo zawiesić sąd, albo szukać mglistej odpowiedzi na fakt istnienia sumienia w strukturach mózgu i systemu nerwowego człowieka. Ponieważ fakt istnienia instancji moralnej w człowieku wskazuje na bardzo silny i nierozzerwalny

¹³ Autorem tego motta jest J. Patočka, za: J. Galarowicz, *Przeciw nihilizmowi. W drodze do filozofii ludzkiego losu*, s. 3.

związek osoby z dobrem, należy odwołać się do istotnych pytań o źródło powinności moralnej.

W tej perspektywie zachodzi konieczność multidyscyplinarnej refleksji nad człowiekiem. Chodzi o to, by zarówno antropologia filozoficzna, jak i teologiczna, a także etyka filozoficzna i teologia moralna wzajemnie się przenikały i uzupełniały, z tym założeniem, że rozstrzygające słowo należeć będzie do teologii. Nie dlatego, żeby wskazywać na wyższość teologii pośród innych dyscyplin humanistycznych, ale z tej racji, że ostateczną odpowiedź na kwestię człowieka – istoty nadprzyrodzonej i etycznej, może udzielić dyscyplina powiązana z prawdą objawioną.

Wydaje się, że dziś niezmiernie ważne jest prowadzenie – w duchu personalizmu – badań nad podmiotowością człowieka, i to zarówno w aspekcie metafizycznym, jak i fenomenologicznym, które odsłonią intersubiektywne doświadczenie osoby jako podmiotu. W obliczu wielu wypaczeń koncepcji człowieka, należy budzić wrażliwość humanistyczną i metafizyczną.

Zadaniem filozofa, a zarazem teologa jest ukazanie człowieka w prawdzie. Wnikliwa i głęboko humanistyczna, personalistyczna refleksja nad człowiekiem musi dostrzec w nim istotę odbijającą w sobie swe boskie pochodzenie, które ujawnia się szczególnie w inklinacji, by być kochanym i istnieć w nieskończoności, w oczekiwaniu dobra osobowego – miłości, wykraczającej poza doczesność. Choć człowiek jest wiekuiastą zagadką, której granice można przekraczać na drodze kontemplacji, to jednak, nawet w płaszczyźnie poznania naturalnego, można dotykać tajemnicy bytu ludzkiego.

Fenomenologia personalistyczna

Nurtem filozoficznym, który poprzez myśl Karola Wojtyły w sposób szczególny zadomowił się w teologii jest fenomenologia. Wydaje się, że nurt ten – z uwagi na swoją metodę – stwarza dogodne pole gruntowej refleksji antropologicznej. Fenomenologia nie jest jednorodna i potrzebuje pewnej metafizycznej osłony, aby uchronić od subiektywizmu wyniki swoich badań. Jerzy Galarowicz w swojej propozycji adekwatnej filozofii fenomenologicznej opowiada się za tymi kierunkami fenomenologicznymi, które nie odcinają się od tradycji filozoficznej metafizyki i nie ograniczają pola swoich badań do jednego obszaru, np. tylko do subiektywności (Husserl), tylko do bycia (Heidegger), tylko do spotkania (Levinas) itp.¹⁴ Ważne jest, aby filozofia najpełniej próbowała odpowiedzieć na pytanie: Kim jest człowiek? Mimo że fundamen-

¹⁴ Por. J. Galarowicz, *Przeciw nihilizmowi. W drodze do filozofii ludzkiego logosu*, s. 10.

talne kategorie metafizyczne stanowią cenne narzędzie interpretacji obiektywnego wymiaru osoby, to jednak jej wymiar subiektywny pozostaje nierozpoznany. Tomizm pokazuje, że zarówno Bóg, jak i człowiek są osobami. Brak mu jednak dostatecznie wnikliwego opisu tego, w jaki sposób człowiek realizuje się jako osoba, której właściwe i specyficzne istnienie usytuowane jest w relacji do Boga.

W związku z tym, oprócz udzielenia odpowiedzi na pytanie o strukturę ontyczną osoby, potrzeba wyłonienia tych fenomenów ludzkiej osoby, które wskazywałyby na to, co specyficzne w człowieku – na szczególną pozycję osoby, jej dynamizm i transcendentne inklinacje. Tym zajmuje się, uprawiana w duchu personalistycznym, fenomenologia. Tak rozumianą refleksję antropologiczną uprawiał Karol Wojtyła. W jego antropologii występują wspomniane dwie płaszczyzny dywagacji: płaszczyzna przedmiotowo-obiektywna i podmiotowo-przeżyciowa. Ta pierwsza, reprezentowana przez arystotelesowsko-tomistyczną filozofię bytu, skupia się na strukturze ontycznej człowieka. Drugi nurt, który można określić mianem filozofii świadomości – fenomenologią personalistyczną, podkreśla podmiotowy wymiar doświadczenia osoby. W ten sposób Karol Wojtyła scala dwa sposoby oglądu człowieka: niejako *od zewnątrz* i *od wewnątrz*¹⁵. Owo poznanie *od wewnątrz* różni fenomenologię od psychologii. Fenomenologia stara się widzieć poznane zjawiska w tym, co dla niego istotne, poprzez tzw. redukcję ejdetyczną – w oglądzie i opisie tego, co w doświadczeniu jest dane i jak jest dane, w celu uchwycenia tego, co pierwotne (a co wtórne). Kolejny etap to redukcja transcendentalna (fenomenologiczna), która polega na wyłączeniu wszystkiego, co w przebiegu poznania nie jest pewne, w celu dotarcia do niepowątpiewalnej sfery poznawczej. Owa redukcja wymaga oczyszczenia fenomenów z tego, co akcydentalne, co nie należy do istoty rzeczy.

Podstawowym źródłem filozofii Wojtyły jest doświadczenie. W tym sensie antropologia Wojtyły jest radykalnie empiryczna. Nie należy jednak tego doświadczenia rozumieć w sensie empirycystycznym. Chodzi o akt doświadczenia przeżycia osoby. Źródłem tego doświadczenia nie są dane zmysłów, ale coś bardziej bogatszego i podstawowego: dany jest w nim sam podmiot doświadczenia – człowiek. To specyficzne doświadczenie Karol Wojtyła opisuje następująco: „Przedmiotem doświadczenia jest nie tylko chwilowe zjawisko zmysłowe, ale i sam człowiek, który wyłania się ze wszystkich doświadczeń, a równocześnie tkwi w każdym z nich”¹⁶. Wojtyła wyraża przekonanie, że nie istnieje doświadczenie czysto obiektywne, w które nie byłyby zaangażowane

¹⁵ Por. J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992, s. 525.

¹⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: idem, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 52.

sam podmiot. Nie istnieje poznanie bez poznającego podmiotu. Stwierdza: „Doświadczenie każdej rzeczy, która znajduje się poza człowiekiem, łączy się zawsze z jakimś doświadczeniem samego człowieka. Człowiek nigdy nie doświadcza czegoś poza sobą, nie doświadcza w jakiś sposób siebie w tym doświadczeniu”¹⁷.

Takie usytuowanie poznania nie prowadzi jednak Wojtyły do negacji autonomicznego istnienia rzeczywistości zewnętrznej wobec podmiotu, do filozoficznego idealizmu, tak jak miało to miejsce np. u Kartezjusza¹⁸. Przeciwnie, horyzont bytu (dobra, ku któremu ciąży człowiek) zachowuje ontyczne pierwszeństwo wobec horyzontu świadomości. Innymi słowy: świadomość istnieje dlatego, że istnieje obiektywna rzeczywistość i z nim związane dobro. Z tego powodu Wojtyła odmawia świadomości cechy intencjonalności, tak jakby świadomość kreowała swoje stany i inklinacje. Owe stany poznania przypisuje wyłącznie aktom poznania¹⁹.

W tej szerokiej perspektywie poznania człowieka, zadaniem filozofa, pragnącego rozjaśnić tajemnicę człowieka jest, tak jak to czynił Karol Wojtyła, fenomenologia moralności: oparte o analizę przeżyć etycznych badanie ludzkiego etosu. Tak rozumiane doświadczenie moralne jest specyficznym i właściwym dla człowieka doświadczeniem, ponieważ, „człowiek przeżywa, a więc i doświadcza siebie poprzez moralność, która stanowi szczególną podstawę zrozumienia człowieczeństwa”²⁰.

Uznając realizację dobra moralnego za centralną kwalifikację osoby – kogoś, kto istnieje i działa, napotyka się na dwie trudności: z jednej strony kłopoty, jakich nastęrcza współczesna koncepcja wartości, oraz zagadnienie punktu wyjścia filozofii realistycznej, pragnącej oprzeć się na bezpośrednim doświadczeniu. Z tą trudnością spotkał się także Karol Wojtyła.

W odniesieniu do pierwszego zagadnienia niedostatecznym rozwiązaniem jest uznania dobra i zła za wartości rozumiane tak, jak to widzi współczesna aksjologia, jako pewne dane w bezpośrednim przeżywaniu jakości. Uznając sferę etyczną za centralną i specyficzną sferę człowieka jako osoby, należałoby głębiej przyjrzeć się temu, co filozofia określa pojęciem wartości. Wydaje się błędem uznanie dobra jako bezpośredniego przeżycia jakości. Wartość bowiem, jako pewnego rodzaju jakość, jest już rezultatem wartościowania. Ta zaś ma miejsce wówczas, gdy zaistnieje odniesienie do normy, wynikającej z prawdy o dobru. Stąd prawda o dobru i norma stanowią podstawy etyki.

¹⁷ Ibidem, s. 51.

¹⁸ Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. A. Wojciechowska, Warszawa 1988. Por. także J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, s. 352–357.

¹⁹ Por. J. Merecki, *Źródła filozofii Karola Wojtyły*, *Ethos* 4 (2006), s. 84.

²⁰ K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, *Roczniki Filozoficzne* 2 (1969), s. 19.

Tak rozumiana fenomenologia prowadzi do poznania świata czynu moralnego, wolnego działania, a także dobra i jego źródła. Uznając doświadczenie moralne za podstawowe i bezpośrednie doświadczenie osoby, Wojtyła wskazuje na doświadczalny, realistyczny punkt wyjścia refleksji nad człowiekiem²¹. To doświadczenie nieuchronnie prowadzi do poznania dobra, dobra osobowego (miłości) rzeczywistości transcendentnej wobec osoby.

Metoda fenomenologiczna stanowi, zdaniem Karola Wojtyły, niezbędne narzędzie badania antropologicznego i umożliwia ukazanie wielu aspektów bytu i działania człowieka. Badanie osoby w polu jego specyficznych, osobowych inklinacji ukazały Wojtyłę przeżycie etyczne jako uprzywilejowany teren tego, co dla człowieka najbardziej istotne. W ten sposób przeżycie etyczne wiąże się z realnym działaniem człowieka. Właściwym miejscem, w którym ujawnia się to, co specyficznie ludzkie, jest świadome, wolne, a zarazem odpowiedzialne działanie dojrzałej osoby ludzkiej – ludzki czyn²².

Personalistyczna fenomenologia, którą sformułował K. Wojtyła jest wnikliwym opisem realnie istniejącego człowieka. Zmierza ona w kierunku ontologii, tzn., opierając się na doświadczeniu osoby, wykazuje, kim jest osoba w swej istocie, specyfice i jaka jest jej struktura. Chociaż udział tomizmu był znaczący w formułowaniu antropologii, to jednak K. Wojtyła sformułował oryginalną koncepcję osoby – jest twórcą własnej realistycznej ontologii personalistycznej opartej na metodzie fenomenologicznej²³. Ta ontologia objęła „wewnętrzność” osoby, a badane doświadczenie osoby, jakkolwiek nie jawi się jako metafizyczna oczywistość, to jednak jest oczywistością intersubiektywną, także niepodważalną, ponieważ wyrasta z doświadczenia moralności osoby. W ten sposób Wojtyła wyznaczył nową drogę refleksji antropologicznej i w znaczący sposób przyczynił się do rozumienia człowieka i jego działania o charakterze etycznym.

Filozofia dialogu i egzystencjalizm chrześcijański

Ciekawym kierunkiem filozoficznej refleksji antropologicznej, który zaistniał na początku XX w., jest filozofia dialogu. Ów kierunek, który miał dość silny wpływ na współczesną myśl humanistyczną i na antropologię filozoficzno-teologiczną chrześcijaństwa, postawił w centrum swych zainteresowań człowieka w jego konkretności, indywidualności i egzystencji. Filozofowie dialogu zdecydowanie wystąpili przeciwko esencjalnej antropologii, skoncentrowanej

²¹ Por. A. Półtawski, *Filozofia Karola Wojtyły a fenomenologia*, Ethos 4 (2006), s. 101.

²² Por. ibidem, s. 98.

²³ Por. J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, s. 526.

na podstawach ontologicznych rozumienia osoby, uważając ją za niedostateczną w opisie złożoności doświadczenia człowieka. W ściśle ontologicznej koncepcji myślenia antropologicznego gubi się – ich zdaniem – konkretnego człowieka.

Filozofia dialogu koncentruje się na refleksji dotyczącej relacji międzyosobowej, odniesienia do drugiego *Ty* i wskazuje, że relacja do drugiego jest istotnym momentem bycia człowiekiem. Martin Buber określił specyfikę bytu osobowego jako istnienie w relacji. Człowiek, istniejąc w relacji „Ja–ono” (w relacji do rzeczy), nie może doświadczyć spełnienia siebie jako osoby. Właściwą dla niego relacją jest relacja „Ja–Ty”, która w swej istocie jest dialogiem, prowadzącym do spotkania i tworzenia wspólnoty. Owa relacja to droga aktualizacji, wypełnienia osobowego „ja” poprzez udzielanie miłości, która w swej istocie zawiera przyjęcie drugiego i ofiarowanie siebie. Ta międzyosobowa, twórcza przestrzeń jest właściwym obszarem odkrycia człowieka z głębią jego człowieczeństwa²⁴. Emmanuel Levinas wskazuje na asymetrię w stosunku „Ja–Ty”, który jest diametralnie „Inny” od „Ja”. Wspomniana relacja rodzi powinność etyczną. Józef Tischner natomiast widzi relację międzyosobową jako przestrzeń dramatu, który może zadecydować o stawaniu się osoby w miłości lub jej regresie²⁵. Filozofia dialogu dostrzega podstawowe zadanie chrześcijańskie jako ukształtowanie umiejętności odkrycia wartości bliźniego.

Ciekawą i równie wnikliwą koncepcją antropologiczną, podobnie jak filozofia dialogu, jest egzystencjalizm chrześcijański. Jest on – można powiedzieć – filozofią konkretnego istnienia ludzkiego. Filozofowie tego nurtu skupiali się na tym, co specyficznie ludzkie, wskazując jednocześnie na człowieka jako istotę nieredukowalną do czegokolwiek innego. Widzieli egzystencję jako pole niezbywalnej i nieodstępowalnej odpowiedzialności i otwarcia na Transcendencję, którą Gabriel Marcel widzi jako Absolutne, Osobowe *TY*²⁶. Według Emmanuela Mouniera człowieka nie można zredukować do samoświadomości, intelektu i woli. Jego istnienie, jakkolwiek jest określone strukturalnie kategorią osoby, domaga się pełniejszego opisu. Jawi się ono jako podwójnie niedokończone – aksjologicznie i personalistycznie. Stąd jego dopełnienie dokonuje się przez samorealizację otwartą na dobro–miłość i wspólnotę z drugim „Ty”. Według Mouniera miłość jest elementem konstytutywnym osoby, jest rzeczywistością która odsłania najgłębszą tajemnicą osobowego „Ja”²⁷.

²⁴ Por. M. Buber, *JA i TY. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992.

²⁵ K. Stachewicz, *Zło w filozofii dialogu: Buber-Levinas-Tischner*, w: <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=2177> (12 XI 2010).

²⁶ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995.

²⁷ Por. E. Mounier, *Co to jest personalizm?*, tłum. A. Turowiczowa, Kraków 1960.

Egzystencjalizm należy do tych nurtów filozoficznych, które podkreślają wartość i niepowtarzalność konkretnej osoby i potrzebę realizacji wartości osobowych, których principium i centrum porządkującym jest miłość.

Logos–ethos–psyche

We współczesnej myśli antropologicznej, z uwagi na podejmowane wieloaspektowe próby zrozumienia człowieka, nie można pominąć opisów odnoszących się do psychiki człowieka oraz zaburzeń zdrowia psychicznego. Choć psychologia nie formułuje jakiejś koncepcji osoby, tylko opisuje jego strukturę psychiczną, a psychiatria diagnozuje i leczy stany zaburzeń nerwowo-psychicznych, to jednak nie do przecenienia jest podjęcie próby opisanie osoby od strony psychologicznej. W tym względzie na uwagę zasługuje myśl znanego polskiego psychiatry – Antoniego Kępińskiego. Polski psychiatra w swoich diagnozach lekarskich szczególną uwagę zwracał na porządek moralny, który – jego zdaniem – jest regulatorem życia ludzkiego²⁸. Ten porządek kształtuje w człowieku zasadniczą sferę związaną z odpowiedzialnością moralną, której istotnym źródłem jest sumienie. A. Kępiński zwrócił uwagę na potrzebę zachowania porządku moralnego w osobie, którego podstawą jest prawo naturalne. Brak takiego porządku lub niewłaściwy jego kształt prowadzi do destrukcji podmiotu moralnego w jego całościowym procesie życia i rozwoju. Porządek ten to najwyższa forma integracji aktywności ludzkiej. Jego zakłócenie prowadzi do dezintegracji, „a każda dezintegracja ma w sobie znak śmierci”²⁹. Śmierć dotyczy zaburzenia pewnej harmonii osobowej, a zarazem psychicznej. Kępiński uznaje istnienie porządku moralnego w człowieku za fundament jego rozwoju. Doświadczenie spotkania z człowiekiem chorym pozwoliło mu na sformułowanie tezy, że: „nerwice, psychopatie, choroby psychosomatyczne, narkomanie itp. ukazują się nam jako w pewnej przynajmniej mierze efekt naruszenia porządku moralnego”³⁰. Świadome lub nieświadome przyzwolenie człowieka na powstanie zaburzeń w istnieniu porządku moralnego prowadzi często do nieodwracalnych skutków.

Innym, równie ciekawym studium psychiki człowieka jest wypracowany przez Viktora Emmanuela Frankla kierunek logoterapii. Chodzi tu o związek „logosu” i „psyche”. Frankl twierdził, że podświadomość dotyczy nie tylko tego, co popędowe, ale i tego, co duchowe. Dowodził, że w człowieku stłumieniu ulega nie tylko sfera popędowa, ale również duchowa. Ze świadomości

²⁸ Por. A. Kępiński, *Rytm życia*, Kraków 1972, s. 31.

²⁹ A. Kępiński, *Lęk*, Warszawa 1974, s. 266.

³⁰ *Ibidem*, s. 129.

człowieka mogą bowiem być wyparte istotne dla niego treści duchowe, związane z „logosem” (sensem życia), jaki i „etosem”, dotyczącym realizacji dobra. Zadaniem terapii jest uzmysłowienie człowiekowi wartości duchowych i pomoc w odkryciu sensu życia³¹.

Człowiekowi nie wystarcza realizacja przyjemności i zaspokajanie popędów – potrzebuje doświadczać świata duchowego. Frankl twierdzi, że tym, od czego człowiek może być wolny, są popędy. Tym zaś, do czego może być wolny, jest bycie odpowiedzialnym, bycie zdolnym do realizacji dobra. Aby wyjaśnić ludzką wolność – dodaje Frankl – należy dotrzeć do transcendencji sumienia. Sumienie nie jest projekcją ludzką. Nie stoi za nim nieskonkretyzowane „superego”, ale osoba Boga, który jest źródłem sensu (prawdy)³². Człowiek w swej istocie nie jest skierowany na poszukiwanie siebie. Sensem jego życia jest działanie na rzecz dobra i osoby (człowieka, Boga). Dobro jest tym, co sprzyja wypełnianiu sensu w życiu, złem zaś jest to, co przeszkadza temu wypełnianiu. Logoterapia wskazuje na wyłączną zdolność człowieka do postrzegania czy znajdowania sensu nie tylko w rzeczywistości aktualnej, ale również i przede wszystkim w rzeczywistości potencjalnej, w tym, co istnieje poza jego doczesnością. To otwiera go na spotkanie z Bogiem³³.

Frankl dostrzega źródło współczesnych nerwic w pustce egzystencjalnej, która stanowi podstawowe cierpienie człowieka XX w.³⁴ Jeśli – mówiąc w pewnym uproszczeniu – człowiek starożytny lękał się fatum, człowiek średniowiecza potępienia, to człowieka współczesnego trapi lęk przed bezsensem. Nomadyzm duchowy, noetyczny i aksjologiczny, poczucie duchowej bezdomności zaświadcza – jak mówi Jerzy Galarowicz – o tęsknocie duszy ludzkiej za domem, a bunt przeciwko różnym formom zniewolenia do bycia istotą wolną. Pustka egzystencjalna jest negatywnym świadectwem tego, że istnienie człowieka jest racjonalne, że zmierza ku sensowi, ku pełni bycia poza przestrzenią doczesności, której momentem finalnym jest śmierć³⁵.

Zarówno Kępiński, jak i Frankl rysują ciekawą perspektywę zrozumienia tego, kim jest człowiek w swej reakcji psychicznej. Czynią to od strony psychiatrii, ale wnioski, konkluzje diagnoz prowadzą nieuchronnie do twierdzeń o charakterze antropologicznym. W ich myśli ujawnia się ścisły związek „ethosu”, „logosu” i „psyche”. Opisane przez nich stany chorobowe człowieka, stanowiące źródło jego cierpienia, wskazują na osobę jako istotę noetyczno-

³¹ Por. V. E. Frankl, *Homo patiens*, tłum. R. Czernecki, J. Morawski, Warszawa 1976, s. 31–38.

³² Por. W. Kurpiewska, *Na drogach Logosu: o logoterapii*, <http://psychologia.net.pl/artykul.php?level=486> (13 XI 2010).

³³ Por. *ibidem*.

³⁴ Por. V. E. Frankl, *Homo patiens*, s. 51–58.

³⁵ Por. J. Galarowicz, *Przeciw nihilizmowi*, s. 101.

-etyczną. Człowiek jako osoba jest podmiotem, jest bytem duchowym, rozumnym i autonomicznym, a zarazem transcendentnym, domaga się spełnienia w świecie „logosu” i dobra. Rzetelnie uprawiana psychiatria przyczynia się do odsłonięcia niedostrzeżonych zjawisk transcendentnej natury ludzkiej, które ujawniają się w momencie kryzysu osoby. Tych cennych spostrzeżeń – wydaje się – nie można przeoczyć i nie wykorzystać we współczesnej refleksji antropologicznej.

Perspektywy poszukiwań antropologicznych

Zadaniem antropologii filozoficznej musi być namysł nad tym, co wyraża strukturę ontyczną człowieka, ale również jego autotranscendencję. Encyklika *Fides et ratio* wyznacza perspektywę filozofii chrześcijańskiej, a tym samym chrześcijańskiej refleksji o człowieku. Antropologia chrześcijańska winna być – w myśl encykliki – filozofią zajmującą się „prawdą całkowitą i ostateczną, to znaczy samym bytem przedmiotu poznania”³⁶. Jan Paweł II w encyklice wzywa do powrotu do metafizyki. „przejścia od *fenomenu* do *fundamentu*”³⁷. Oznacza to powrót do metafizyki. Jest ona nie tylko rdzeniem filozofii chrześcijańskiej, ale także i przede wszystkim najszerszym i ostatecznym – w płaszczyźnie rozumu ludzkiego – poznaniem prawdy. Opiera się na kategorii bytu umożliwiającej podstawowe wyjaśnienie rzeczywistości osoby³⁸. Właśnie „problematyka osoby stanowi szczególnie dogodny teren, na którym dokonuje się spotkanie z bytem, a tym samym z refleksją metafizyczną”³⁹. Chodzi o to, by byt i transcendencja zostały umiejscowione w perspektywie osoby ludzkiej. Innymi słowy, chodzi o metafizykę uprawianą w supozycji osoby, wyjaśniając „pojęcie godności osoby, wskazując na jej naturę duchową”⁴⁰. Filozofia autentycznie chrześcijańska to „filozofia o zasięgu prawdziwie metafizycznym, to znaczy umiejąca wyjść poza dane doświadczalne, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś absolutnego, ostatecznego, fundamentalnego”⁴¹. Istnieje potrzeba takiego sposobu ujęcia rzeczywistości, który ujmując akt istnienia osoby byłby zdolny przejść jego śladem aż do transcendencji Boga. Chodzi tu o „filozofię dynamiczną, która postrzega rzeczywistość w jej strukturach ontologicznych, sprawczych i komunikatywnych”⁴². Bez dyskursu racjonalnego

³⁶ FeR 82.

³⁷ FeR 83.

³⁸ Por. W. Chudy, *Filozofia chrześcijańska – rozum i wiara*, s. 60.

³⁹ FeR 83.

⁴⁰ FeR 83.

⁴¹ FeR 83.

⁴² FeR 97.

i pojęć zaczerpniętych z ontologii teologia będzie poruszać się po omacku i narażać się na błędy subiektywizmu, fideizmu i irracjonalizmu. Postulat ten dotyczy zwłaszcza teologii moralnej, która bez dobrze określonych filozoficznie pojęć, takich jak prawo naturalne, natura człowieka, sumienie, wolność, odpowiedzialność pozostanie zawieszona w próżni metodologicznej⁴³.

W encyklice *Veritatis splendor* papież z niepokojem odnotowuje, że we współczesnej kulturze myślowej zanika świadomość nierozdzielnej relacji Prawda – Dobro – Wolność⁴⁴. Idąc za myślą encykliki, należałoby inicjować pogłębioną refleksję nad związkiem wolności, prawdy i dobra. Chodzi o to, by filozofia ponownie podjęła wysiłek rozświetlania metafizycznej tajemnicy osoby i w ten sposób przyczyniła się nie tylko do ubogacania teologii, ale także humanizowania kultury i w pewnym sensie pomocy współczesnemu człowiekowi, który wydaje się gubić transcendentny horyzont swojego istnienia. Według Henri de Lubaca „zło w naszych czasach w pierwszym rzędzie polega na pewnego rodzaju degradacji, nawet zniszczeniu, fundamentalnej jedności każdej osoby ludzkiej. To zło leży bardziej w porządku metafizycznym niż moralnym. Tej dezintegracji, [...] musimy zamiast jałowych polemik przeciwstawić coś w rodzaju *rekapitulacji* nienaruszalnej tajemnicy osoby”⁴⁵. Takie powinno być także i przede wszystkim zadanie filozofii, aby pełniła swoją funkcję: podejmowała refleksję nad principiami bytu i tajemnicą osoby. Jak zauważa Wojciech Chudy, tak określona filozofia to ostateczna instancja racjonalnych podstaw życia człowieka, która dostarcza mu – nawet w charakterze próby lub hipotezy – maksymalistycznych odpowiedzi na pytania i tęsknoty umysłowe człowieka⁴⁶.

Zadaniem filozofa, który podejmowałby refleksję nad człowiekiem jest z pewnością rozjaśnienie fenomenu moralności. Doświadczenie moralne jest bowiem istotną częścią doświadczenia człowieka. Powiedzieć można więcej: ono właśnie wyraża osobę. Człowiek bowiem „doświadcza siebie przez moralność, która stanowi szczególną podstawę zrozumienia człowieczeństwa”⁴⁷.

W tym kontekście należy odpowiedzieć na kwestię, czy „siedzibą” moralności jest jakaś rzeczywistość heteronomiczna czy byt osoby? (co nie przekreśla transcendentnego charakteru moralności). Kolejną kwestią jest pytanie o związek realizacji owej moralności z ludzkim „esse”. Czy realizacja dobra odnawia osobę, czy dokonuje jej jakościowej zmiany, czy może osoba – w swej naturze – pod wpływem czynu nie zmienia się, nie nabiera nowej kwalifikacji?

⁴³ Por. W. Chudy, *Filozofia chrześcijańska – rozum i wiara*, s. 64.

⁴⁴ Por. VS 84.

⁴⁵ Cyt. za A. Dulles, *Jan Paweł II wobec tajemnicy osoby ludzkiej*, *Ethos* 4 (2006), s. 42.

⁴⁶ Por. W. Chudy, *Filozofia chrześcijańska – rozum i wiara*, s. 61.

⁴⁷ K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, *Roczniki Filozoficzne* 2 (1969), s. 19.

W kontekście tego pytania rodzi się inny problem: problem natury człowieka. Należy ściśle określić to, co jest stałe, niezienne w naturze człowieka, co związane z jego strukturą ontyczną, od tego, co związane z jego sferą etyczną i jego dynamizmem. Doprecyzowania domaga się także kwestia wolności. Chodzi o to, aby określić istotną płaszczyznę wolności osoby związaną z jej stawaniem się lub regresem.

Chociaż ontologia jest „kręgosłupem metafizycznym” rozumienia osoby, to jednak ten sposób filozofowania nie wyczerpuje możliwości poznania człowieka. Choć jest on „prawdziwy i pewny”, to jednak „niedoskonały i analogiczny”⁴⁸. Wątek personalistyczny antropologii, czy to fenomenologiczny, egzystencjalny czy dialogiczny, otwiera na nowe perspektywy poznania człowieka. Otwiera ona drzwi głębokiej analizy doświadczenia ludzkiego, wyobraźni i nieświadomości, osobowości i intersubiektywności, lęku egzystencjalnego, wreszcie syntezy problematyki życia i śmierci. Na analizę i interpretację antropologiczną czeka perspektywa zła i cierpienia, nadziei i rozpaczy, wolności i prawa czy agapetycznego wymiaru osoby⁴⁹.

Według Galarowicza istnieje potrzeba zbudowania takiej refleksji antropologicznej, która – przy zachowaniu pryncypiów metafizycznych – umiejętnie połączyłaby osiągnięcia fenomenologii personalistycznej i myśli dialogicznej. Chodziłoby o taki model refleksji, który można by nazwać antropologią powołania, spotkania i odpowiedzialności⁵⁰. W tak rozumianym modelu potrzebne by było zwieńczenie teologiczne, uzasadnienie wszystkiego w świetle ostatecznych racji. Od strony filozoficznej punktem wyjścia tej antropologii byłoby doświadczenie etyczne osoby: analiza podmiotu moralności, a następnie dobra jako kategorii, z którym człowiek jest wewnętrznie związany, i którego realizacja decyduje o jego „być albo nie być” moralnym. Drugi człowiek w tej perspektywie byłby nie tylko drogą realizacji osoby przez miłość, ale ukrywałby w sobie tajemnicę transcendencji boskiego „TY” i siebie samego jako dziecka Bożego. Relacja z drugim byłaby zawsze nacechowana tajemnicą spotkania z Transcendencją (także tajemnicą jego historii zbawienia). W tej perspektywie, filozofia chrześcijańska i zbudowana na jej podstawie antropologia winna mieć także charakter mądrościowy „jako poszukiwanie ostatecznego i całościowego sensu życia”⁵¹ i winna objąć człowieka w perspektywie całego świata widzialnego i niewidzialnego, aby w ten sposób „dobrze współbrzmieć ze słowem Bożym”⁵², które jest ostateczną odpowiedzią Boga na pytanie o człowieka.

⁴⁸ FeR 83.

⁴⁹ Por. W. Chudy, *Filozofia chrześcijańska – rozum i wiara*, s. 63.

⁵⁰ Por. J. Galarowicz, *Przeciw nihilizmowi*, s. 121.

⁵¹ FeR 81.

⁵² FeR 81.

WHAT KIND OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY IS CONTEMPORARY THEOLOGY IN NEED FOR?

(SUMMARY)

The author of the essay attempts to identify the kind of philosophical anthropology that theology needs today. Because of the complexity of the human being and its transcendence there is – within the boundaries of the anthropological philosophy – a need for a continuous search for the answers to the questions about man. In his analysis of the problem the author concludes that the task of the anthropological philosophy should be reflection on the man's ontological structure and his auto transcendence. Since Christian anthropology should be primarily concerned with the principal characteristics of the human being, it means a return to the metaphysics; the metaphysics which is not only the very core of the Christian philosophy, but also and foremost the widest and ultimate – on the mind's level – knowing of truth. Among the tasks of the philosopher undertaking a reflection on man is a multifaceted clarification of the phenomenon of morality. The anthropological philosophy, apart from its metaphysical core, must be enhanced by a personalistic trait – phenomenological, existential and dialogical. The essential moments of the human existence, like evil and suffering, hope and despair, freedom and law, or its agapetical dimension, should all find their place in the reflection of that philosophy. There is a need to build such anthropological reflection which would be based on the paradigm of vocation and responsibility. Anthropology should also contain a sapiential trait as its mode of the search for the ultimate and comprehensive sense of human life, and correspond with the Word of God.

WAS FÜR EINE PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE BRAUCHT DIE HEUTIGE THEOLOGIE?

(ZUSAMMENFASSUNG)

Im vorliegenden Artikel wurde versucht, die Frage nach der für die theologische Forschung angemessenen Anthropologie zu beantworten. Angesichts der Mehrdimensionalität des menschlichen Wesens und seiner Transzendenz besteht im Rahmen der philosophischen Anthropologie eine vertiefte Notwendigkeit, die Frage nach dem Menschen erneut zu beantworten. Im Laufe der durchgeführten Analysen wurde festgestellt, dass die Hauptaufgabe der philosophischen Anthropologie die Reflexion über das adäquate Konzept der ontischen Struktur sowie der Autotranszendenz des Menschen ist. Die christliche Anthropologie sollte eine Reflexion über die Seinsprinzipien der Person bleiben. Das bedeutet die erneute Hinwendung zur Metaphysik, die nicht nur den Kern der christlichen Philosophie bildet, sondern vor allem die breiteste und erschöpfende – auf der Vernunftebene – Erkenntnis der Wahrheit ermöglicht. Zu den Aufgaben eines über den Menschen reflektierenden Philosophen gehört auch die vielschichtige Erhellung des Phänomens der Sittlichkeit. Neben ihrem metaphysischen Kern muss die philosophische Anthropologie durch ein personalistisches (phänomenologisches, existenziales und dialogisches) Element bereichert werden. Sie muss die Schlüsselaspekte der menschlichen Existenz berücksichtigen: die Perspektive des Bösen und des Leidens, der Hoffnung und der Verzweiflung, der Freiheit und des Rechtes sowie der agapetischen Dimension der Person. Man sieht die Notwendigkeit einer anthropologischen Reflexion, die anhand der Paradigmen der Berufung und der Verantwortung gebaut wird. Die Anthropologie sollte auch den Weisheitscharakter als eine Suche nach dem letztgültigen und umfassenden Lebenssinn aufweisen. Sie sollte zudem dem Wort Gottes entsprechen.

FIONA ELLIS
Heythrop College in London

SOME REFLECTIONS ON THE RELATION
BETWEEN PHILOSOPHY AND THEOLOGY

Słowa kluczowe: filozofia, teologia, naturalizm, nadprzyrodzoność, natura, łaska, scjentyzm, redukcjonizm.

Key words: philosophy, theology, naturalism, supernature, nature, grace, scientism, reductionism.

Schlüsselworte: Philosophie, Theologie, Naturalismus, Übernatur, Natur, Gnade, Szientismus, Reduktionismus.

1. The question of how we are to view the relation between philosophy and theology demands an understanding of their nature and value, and given that these are matters of philosophical and theological dispute, one might suppose that there can be no satisfactory answer. I shall argue that this conclusion is premature, and that philosophy itself, when understood aright, offers the resources for questioning some of the cruder, atheistic responses which hold sway in much contemporary philosophy. Contemporary philosophy will be my focus, and I shall exploit some of the arguments which have been used to undermine certain forms of naturalism. These arguments are not intended to carry any theological import, but I shall suggest that they can be generalized in this direction so as to lend credence to the idea that philosophy is or at least ought to be theologically significant.

2. Let me begin by considering an answer to our question which was common in the philosophical environment in which I was raised. It is the default position of many of my philosophical contemporaries, and it is summed up in something that a philosophy professor once said to me over an Oxford lunch: ‘the problem with theology is that it doesn’t have a subject-matter’¹.

¹ Another philosophy professor has recently responded to this response as follows: ‘He was right. Theology is like astrology. It has no subject-matter. Religious studies has a subject-matter, but theology does not’.

The colleague in question was certainly no Nietzschean, but he would have agreed with Nietzsche that ‘whoever has theologians’ blood in his veins, sees all things in a distorted and dishonest perspective to begin with’². The theologians’ perspective is distorted and dishonest, according to this way of thinking, because God does not exist. The further implication is that philosophy is required to eliminate theology, in just the way in which it is required to eliminate any other pseudo-discipline – astrology or palm-reading, for example.

It would be natural to protest that it is the perspective of this philosopher that is distorted and dishonest. Not because we can say with certainty that God *does* exist, but because his attitude, taken as it stands, reveals a dogmatism which runs counter to the spirit of philosophical enquiry – a spirit which demands open-mindedness, honesty, and a willingness to approach matters without allowing preconceived opinions to cloud our judgement. My colleague would no doubt applaud this conception of philosophical enquiry. He could argue, however, that there are good philosophical reasons for accepting this conception of theology, and that it is the task of the (open-minded) philosopher to consign this discipline to its rightful place. Theology must be eliminated, and with it the preconceived opinions of the theologian.

3. This attitude was *de rigueur* when the agenda of philosophy was dictated by Logical Positivism. Philosophical theorizing was limited to claims capable of empirical verification, metaphysics was eliminated, and with it, any mode of enquiry which ventured beyond these verificationist strictures. In this way, the claims of theology were exposed as meaningless, and the pretensions of those who had theologians’ blood in their veins – metaphysicians included – were cured with a dose of logical analysis. At least some of the pretensions of Logical Positivism have been exposed as spurious, and no good philosopher or theologian would accept its underlying theory of meaning. Nevertheless, its scientific underpinnings have survived in the work of many contemporary practitioners, giving expression to what Barry Stroud has described as ‘a broadly “naturalistic” turn in recent philosophy’³.

The term ‘naturalism’ is as contestable as the term ‘philosophy’, and on a suitably broad construal of its meaning, it may well be true that ‘(n)aturalism has become a slogan in the name of which the vast majority of work in analytic philosophy is construed’⁴, and that the slogan is not entirely reprehensible. In

² W. Kaufmann (ed.), *The Portable Nietzsche*, London 1968, p. 9.

³ *The Charm of Naturalism*, in *Naturalism in Question*, Mario de Caro and David Macarthur (eds.), Harvard 1994, pp. 21–35.

⁴ *Introduction: The Nature of Naturalism*, in *Naturalism in Question*, p. 2. Under the heading of broader, non-reductive forms of naturalism are those that allow that value forms an irreducible part of

its narrower, and perhaps more familiar guise, however, it involves a commitment to the claim that science is the measure of all things⁵, and hence, that nature is to be identified with what natural science can comprehend. This is the position that has come to be known as ‘scientific naturalism’ or ‘reductive naturalism’, and it goes hand in hand with the view that philosophy itself must be continuous with science⁶.

It is indisputable that science is the measure of *some* things, but why suppose that it is the measure of everything? James Griffin suggests that this naturalistic programme has a twofold aim. First, it involves a kind of ontological soundness: ‘(s)uspect entities or properties, which may not even exist, are either eliminated by dissolution into others or legitimated by composition from others’⁷. Second, it seeks to eliminate unnecessary mystery and replace it with ‘epistemological satisfactoriness’: ‘Puzzling explanations are either replaced by explanations on a different, clearer level or legitimated by finding bridges between the two levels’. There is a ‘bias towards the unpuzzling’⁸.

My philosophical colleague clearly believed that God falls into the category of ‘suspect entity’ when he complained that theology does not have a subject-matter. No doubt he believed also that talk of God involves unnecessary mystery. We can agree that God is ontologically suspect on the assumption that scientific naturalism is true, for as any theologian or right-minded philosopher would insist, God is not contained within the world, and is to be distinguished from the items with which it is the business of the natural scientist to deal. We can agree also that a commitment to scientific naturalism will render any talk of God epistemologically unsatisfactory. All that this shows, however, is that theology is incompatible with scientific naturalism, and that its subject-matter – God – escapes the ambit of scientific enquiry.

The scientific naturalist would have room for manoeuvre if he could demonstrate that his position is philosophically defensible, or, better still, that it is mandatory. No convincing arguments have been forthcoming, however, and his pretensions have been undermined in various ways by philosophers who

the natural world. See, for example, J. McDowell, J. Griffin, *Value Judgement*, Oxford 1996, ch 3; J. McDowell, *Aesthetic Value, Objectivity, and the Fabric of the World*, reprinted in: *Mind, Value, and Reality*, Cambridge 1998, pp. 112–130; *Two Sorts of Naturalism*, reprinted in: *Mind, Value, and Reality*, pp. 167–197; D. Wiggins, *Cognitivism, Naturalism, and Normativity*, in: *Reality, Representation, and Projection*, J. Haldane and C. Wright (ed.), Oxford 1993.

⁵ See W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, in: *Science, Perception, and Reality*, London 1963, p. 173.

⁶ This view is spelled out in W.V.O. Quine’s, *Epistemology Naturalized*, in: *Ontological Relativity and Other Essays*, New York 1968, and *Two Dogma’s of Empiricism* in *From a Logical Point of View*, Cambridge, MA 1953.

⁷ *Value Judgement*, p. 37.

⁸ *Ibidem*.

have sought to question the viability of such an approach⁹. They have done so not merely by reminding us that the considerations in its favour tend to be question-begging, but by making explicit the way in which this ‘idiotic’ bid to make everything ‘conform to the laws of matter’¹⁰ leads to our losing hold of the phenomena we were seeking to explain in this manner. The further complaint is that such an approach leaves us with an impoverished conception of self and world. The overall message then is that there are more things in heaven and earth than are dreamt of in the philosophy of the scientific naturalist, and that we are required by philosophy to question this reductive stance.

Even if we allow that there are more things in heaven and earth than anything dreamt of by the scientific naturalist, there is a question of how far we are permitted to go. The aforementioned contemporary opponents to scientific naturalism do not admit God into their ontology. On the contrary, their interest is in the phenomenon of value, the aim being to show that the natural world is value-involving and that we ourselves, *qua* natural beings are capable of relating to it. They accept the spirit of the scientific naturalist’s demystificatory aim, believing that the nature of value and our relation to it must be rendered intelligible. However, they reject his assumption that this aim can be satisfied only by allowing that the scientist has the measure of reality. The further claim is that, as far as value is concerned, we court unnecessary mystery if we locate it in an ‘other-worldly’ realm. As Griffin puts it: ‘an other-worldly realm of values just produces unnecessary problems about what it could possibly be and how we could learn about it’¹¹.

Given that scientism has been rejected, the denial that values are ‘other-worldly’ and ‘supernatural’ means not that they can be comprehended in scientific terms, but, rather, that ‘they do not need any world except the ordinary world around us – mainly the world of humans and animals and happenings in their lives’¹². So, the ordinary world is a value-involving world, and Griffin refers to the position as ‘expansive naturalism’¹³. It is a form of naturalism in the sense that the value-involving world is the natural world. It is expansive in the sense that its limits outstrip those imposed by the scientific naturalist. As Griffin puts it, ‘the boundaries of the ‘natural’ are pushed outward a bit, in a duly motivated way [...] Values are not reduced; they are swallowed whole’¹⁴.

⁹ Obvious figures in the history of philosophy are Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, and Levinas. Recent analytic philosophers include John McDowell, James Griffin, David Wiggins, Hilary Putnam, Bernard Williams.

¹⁰ See D. Wiggins, *Cognitivism, Naturalism, and Normativity*, p. 304.

¹¹ *Value Judgement*, p. 44.

¹² *Ibidem*, pp. 43–44.

¹³ See also J. McDowell, *Mind and World*, Harvard: Harvard University Press 1994, p. 109: ‘Since we are setting our faces against bald naturalism, we have to expand nature beyond what is countenanced in a naturalism of the realm of law’.

¹⁴ *Value Judgement*, p. 51.

This expansive exercise would be problematic to the scientific naturalist, for he believes that there is no room in our ontology for things that cannot be measured by science. As he sees it, anything that eludes such measurement is supernatural in the pejorative sense assumed by the expansive naturalist. The expansive naturalist rejects scientism, but agrees that values cannot be supernatural, meaning by this that they are not to be located beyond the ordinary world around us. He insists upon this negative requirement on the ground that we need to be able to make sense of how we can relate to and learn about value. His overall message then is that we are entitled to move beyond the ‘disenchanted’ conception of nature assumed by the scientific naturalist, but that it is *this* world that must be enchanted rather than a second, supernatural world.

4. The expansive naturalist denies that the scientist has the monopoly on reality, and claims that scientific naturalism is bad philosophy. He agrees with the scientific naturalist that we should be avoiding unnecessary mystery, and argues that value becomes unnecessarily mysterious if it is located *beyond* the ordinary world in which we live and move and have our being. So we must avoid reference to the supernatural, but ‘supernatural’ in this context is not the logical complement of ‘natural’ as that term is understood by the scientific naturalist. That is to say, it is not equivalent to ‘non-scientific’, for we are permitted to make reference to ingredients which cannot be comprehended by science. Rather, ‘supernatural’ now becomes the logical complement of ‘natural’ as that term is understood in the preferred broader, expansive sense.

So the rejection of scientific naturalism takes us beyond a disenchanted conception of nature and permits us to admit into our ontology things which, from the perspective of the scientific naturalist, are inadmissibly mysterious and supernatural. In particular, we can allow that the natural world is value-involving. The further claim is that we must avoid reference to an ‘other-worldly’ realm of values on the ground that it ‘produces unnecessary problems about what it could possibly be and how we could learn about it.’ These problems are unnecessary because value does not have to be viewed in such terms.

One might suppose that this line of thought is sufficient to block an ascent to God, for God surely has to be viewed in terms which are ‘other-worldly’ and ‘supernatural’ in the sense rejected by the expansive naturalist. That is to say, God’s reality is ‘supernatural’ not just in the sense that it escapes the ambit of scientific investigation (which it does), but in the sense that it exceeds the limits of the broader, value-involving conception of nature under present consideration. That is to say, God lies *beyond* the world in which we live and move and have our being. The idea of a movement *beyond* is not, in itself, philoso-

phically disastrous and may well turn out to be justified. After all, the expansive naturalist moves into a realm which is *beyond* anything permitted by the scientific naturalist, his point being that this move is legitimate provided that the envisaged items are such that we can relate to them. And, in response to one who blocks such an ascent, he objects that a scientific conception of nature is an impoverished one, and that the epistemological and ontological difficulties he envisages are products of his underlying framework. By contrast, if we reject that framework, then we can allow that there are non-scientific ways of relating to and learning about things, and that they are ‘supernatural’ and ‘other-worldly’ only in the innocuous sense that they elude scientific comprehension. It remains open therefore that a similar move is available to the theologian. That is to say, he can propose a further ascent in the direction of God, he can defend this move on the ground that without it we are left with an impoverished conception of nature (and of ourselves *qua* natural beings), and he can try to persuade us that the difficulties envisaged stem from a framework we have every reason to reject.

5. Secular thinkers will remain unconvinced, and I shall return to the question of why this might be so. First though, it is worth noting that a similar sceptical stance has infected some theologians. Thus, we find Eric Mascall complaining in his 1970/1 Gifford Lectures that the concept of the supernatural has been either disowned or pushed into the background in much recent theological writing, and that in John Robinson’s book *Honest to God* ‘it is disowned in scornful terms, usually under the still more contemptible form of ‘supranatural’. This has led to a neglect of the classical theological distinction between the natural and the supernatural, to which Mascall responds as follows:

‘I do not think, however, that we can afford to do without the distinction, though I think that Catholic theology has tended in the past to formulate it in a very rigid and unsatisfactory manner, especially in the textbooks, and that it needs a good deal of reformulation and development’¹⁵.

Robinson’s reservations about the supernatural are not reservations about God, and we shall see that he is in broad agreement with Mascall. He prefers to use the term ‘supranatural’ to refer to the object of his attack not simply because the term ‘supernatural’ tends to be used interchangeably with ‘the divine’ (when it does not mean ‘the spooky’), but because this less familiar word will allow us to see that the issue is not the reality of God as such, but, rather, a particular way of representing or describing it¹⁶.

¹⁵ *The Openness of Being: Natural Theology Today*, London 1971, p. 151.

¹⁶ *Exploration into God*, London 1967, p. 35.

The caricature of this approach, we are told, is the Deist conception of God: God as the ‘remote watchmaker’ who starts it all up and then leaves us to our own devices. However, it is not enough to shoot down this Deist picture by insisting that God’s relation to the world is personal, for it is not just the *quality* of the relationship that requires to be amended, but also its *structure*. According to the offending structure, God is ‘*a Being whose separate existence over and above the sum of all things has to be demonstrated and established*’¹⁷; ‘*a ‘divine Person behind the scenes...for whose existence the evidence was to say the least doubtful*’¹⁸.

Robinson’s target then is an approach which makes it difficult to allow that we could stand in a personal relation to God, and which implies that His reality is, at best, a hypothetical super-addition to the world – something whose existence we might seek to establish by citing as evidence the experiential materials at our disposal, but whose postulation remains doubtful and, in any case, peripheral to the stuff of human life. As he puts it, God is banished to the edges of life, and becomes, at best, an extra, spooky storey to which we might or might not ascend when the business of living is over.

Mascall shares some of these worries. He bemoans a position which rules out the possibility of there being any ‘real self-communication of God to man, any real elevation of man into the life of God’, claiming that it involves an inadequate understanding of the relation between the Creator and the creature:

‘This relation has only too often been thought of solely in terms of a comparison of the respective natures or essences of God and man, to the neglect of the concrete existential activity uniting them [...]. Sometimes we are told that God is infinite and man is finite, sometimes that God is *das ganz Andres*, the ‘wholly other’, and both these assertions are true. They neglect, however, the basic fact in which the mutual otherness of God and man consists, namely that man is totally dependent for his existence on the incessant creative activity of the self-existent God. And the importance of this, as I have previously emphasized, is that while it involves the greatest conceivable contrast between God and man, it simultaneously places them in the most intimate connection’¹⁹.

Like Robinson, he sees a deistic influence at work in the idea that man is isolated from God²⁰, objecting likewise that such a framework encourages us to view the move from created world to creator as consisting of discursive argument to the concept of a ‘remote and glacial deity’. The result of such an

¹⁷ *Honest to God*, p. 15.

¹⁸ *Exploration into God*, p. 22.

¹⁹ *The Openness of Being*, p. 150.

²⁰ *Ibidem*.

approach is that ‘in the very act of affirming God’s existence’ we end up losing hold of ‘the intuition of God and finite being together without which the argument could never begin’²¹. This intuition involves an awareness ‘of the creature as dependent upon its creator’, and it is ‘closely linked with the capacity for contemplative wondering’²². By contrast, if we hold to a deistic conception of creation, we shall think of men as:

‘incapsulated in their finitude in such a way as to make them incapable of receiving anything more than purely external manipulation by God. He can push them around, but he cannot bring about any inner transformation in them; at least he cannot do this without destroying their natures and making them into other beings than they are’²³.

He describes as follows the offending ‘rigid and unsatisfactory’ formulation of the natural/supernatural distinction. It has:

‘(t)ended to see man’s natural constitution as rounded off and complete in itself, and as concerned entirely with his life in this world and sustained by the forces of nature. On top of this there has been superposed a super-natural constitution, in virtue of which man is orientated to the supernatural end of the vision of God [...]. Although nature is held to possess a *potential oboedientialis* for grace and the supernatural, this consists of little more than a lack of antagonism towards it, and the orders are thought of rather as if they were two apartments on adjacent floors, with a layer of soundproof packing between the natural ceiling below and the supernatural floor above’²⁴.

The claim then is that the relation between the natural and the supernatural has been distorted. The terms of this relation have not been spelled out in detail, but the supernatural is said to denote a dimension of reality which involves God and His action, and the natural includes man as he exists in this world ‘sustained by the forces of nature’. These terms are not to be conflated, for there is the ‘greatest conceivable contrast’ between them. However, they also stand in the most intimate connection, and the distortion occurs when this connection is lost. It is lost when the supernatural defines the divine in separation from the human and is located in an inaccessible, incommunicable beyond. As such, it is ‘spooky’ and ‘uncanny’. God ceases to be the ‘most real thing in the world’, and becomes something whose existence is doubtful and, in any case, irrelevant to human life. Human life, on this picture, is played out within the natural world and sustained by its forces. It involves a concern for this world alone, and this world is closed off from the supernatural, as is man’s

²¹ Ibidem, p. 141.

²² Ibidem.

²³ *Via Media: An Essay in Theological Synthesis*, London 1956, pp. 152–153.

²⁴ *The Openness of Being*, p. 151.

natural constitution: he is ‘incapsulated in his finitude’. Incapsulated in his finitude, man can, at best, be externally manipulated by God – a manipulation which falls short of the kind of inner transformation which occurs when the connection between the supernatural and the natural is understood aright. The further claim is that, provided we remain within the offending framework, this transformation could be effected only with a destruction of man’s natural being.

6. How does all of this relate to our discussion of naturalism? In both cases we are faced with the question of how we are to comprehend the limits of the natural world. The expansive naturalist argues that the scientific naturalist is working with an unduly restricted conception of nature, and that provided that we remain within these parameters we shall have a difficulty accommodating those phenomena which cannot be comprehended in scientific terms but which are central to how we think about ourselves and the world. We shall end up concluding that such items are irreducibly mysterious, and there will be no way of explaining how we relate to them. A sceptical conclusion becomes tempting, and we are left with an impoverished conception of self and world. Mascall and Robinson see a similar line of argument at work in a theological context. In this case, the phenomenon in question is God, and according to the offending framework, He belongs to a dimension of reality which is ‘other-worldly’ and ‘supernatural’. They allow that there are acceptable interpretations of these terms (compare a similar move to be made on behalf of our expansive naturalists), but object to a picture which severs the connection between God and nature, and thereby, the connection between God and man. According to this picture, nature can be adequately comprehended in non-God involving terms, and man, *qua* natural being bears no relation to God. He can perhaps be externally manipulated by God, and it is not ruled out that he can use his rational resources to construct an argument for His existence. We are led to suppose, however, that such an endeavour is bound to misfire, and that it is no better than an analogous move that might be made by a scientific naturalist when he tries to convince us that he can, after all, accommodate the possibility of value. The implication is that we have been left with an impoverished conception of man and of nature, and that the offending framework rules out the possibility of incorporating the vital missing ingredient. It has become ‘other-worldly’ in the pejorative sense, and we are led to suppose that, working within such a framework, the rational response is atheism.

The alternative is to reject this dualistic conception of the relation between nature and God so as to allow that we ourselves, *qua* natural beings, are already open to God and His communication. That is to say that the supernatural – which here embraces both God and His communicative action – is not

a superstructure, extrinsic or added on to a nature which is complete in itself. Rather, it is a quality or dimension which enriches or perfects nature. This grants us the right to allow that man can be inwardly transformed by God. And precisely because this transformation serves to enhance his natural being – given that we are now working with a broader conception of nature – we avoid the implication that such divine action spells the destruction of man, and leads to a severing of any connection he might have with ordinary human life.

7. The overall message is that reference to God and His action is not irreducibly spooky, but that it becomes so when the relation between the natural and the supernatural is distorted. The further claims are that this distortion leads to an impoverished conception of man and nature, and that there are theologians who are guilty on this score. This might lead us to conclude that such theologians are in need of a dose of good philosophy – the kind of philosophy which can expose and correct the relevant distortions and lead us to a more satisfactory conception of our natural being and the world we inhabit. The difficulty, however, is that many of the philosophers who have embarked upon such a task have blocked the possibility of expanding the limits of nature in the direction of God. Is their refusal justified? Or are they succumbing to the kind of reductionism it is their purpose to disarm?

My philosophy colleague would claim that this refusal *is* justified, and that theology does not stand up to philosophical scrutiny. It courts unnecessary mystery and we do not need it. Thus, it is the task of the philosopher to eliminate theology, or, at least, to expose its deficiencies and leave it those who have not had the privilege of a decent philosophical education – those who are compelled to see things in a distorted and dishonest perspective. On this way of thinking then, philosophy does not need theology, and if we take it seriously we commit an error which is on the same level as that which is operative when we are tempted to admit suspect items into our ontology.

As far as ontological extravagance is concerned, we have seen that matters are not so simple, and that judgements concerning what is ontologically suspect are not philosophically neutral. On the contrary, they give expression to commitments which may themselves be open to challenge, when, for example, they are motivated by scientific naturalism. Thus, when the scientific naturalist insists that the scientist has the monopoly on reality, and proceeds to eliminate all of those items – and, indeed, disciplines – which exceed this paradigm, the rational response is to question his starting-point. The expansive naturalist does precisely this, and broadens our ontology and philosophy accordingly. But he stops short of God. He stops short of God because he believes that such a move is philosophically suspect, and, in any case, unnecessary. We

can explain what needs to be explained without bringing God into the equation. Mascall and Robinson agree that this move is suspect if made from within a metaphysical framework which distorts the quality and the structure of man's relation to God. According to this framework, there can be no genuine relating to God, and He cannot bring about the inner transformation which is fundamental to the Christian message. At best then, He becomes a mysterious 'I know not what'. We may seek to reach this 'remote and glacial deity' by philosophical argument, but it is implied that such an endeavour is bound to misfire. As Mascall puts it, 'in the very act of affirming God's existence' we end up losing hold of 'the intuition of God and finite being together without which the argument could never begin'²⁵.

The implication here is that a philosopher of this persuasion is looking for God in the wrong place. We can begin to understand what this might mean by returning to our scientific naturalist. He looks for value in the wrong place in the sense that he tries to comprehend it in scientific terms, the upshot being that he loses his grip upon it. The further message of our expansive naturalists is that we commit a similar error if we move beyond the ordinary world and seek to locate value in some other-worldly realm – a realm which seems irrelevant to the world of humans and animals and happenings in their lives – the world without which our evaluations would lose their focus and point. So our focus must be this world, and this focus must involve not the dispassionate stance of the scientist who is seeking to explain and to predict. Rather, it presupposes a level of engagement and concern – the concern of one is capable of caring about things, and of finding value in them. Should we find this perspective mysterious? Yes, if we commit to scientific naturalism, and yes, if we take it to involve access to a range of spooky items which exceed the limits of nature²⁶. But no, if we believe that both of these responses stem from a framework we have every reason to reject – one which fails to appreciate not just that there are more things in heaven and earth than are dreamt of in certain philosophies, but that our receptivity to such things is fundamental to our humanity²⁷.

²⁵ Ibidem, p. 141.

²⁶ Compare J.L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, London 1977, p. 38.

²⁷ It is compatible with this picture that we *become* subjects who are capable of making evaluative distinctions and so forth. The point, however, is that this process of maturation is natural in the sense that it is built into our nature as human beings that we are capable of arriving at a standpoint from which the relevant demands will be brought into view. John McDowell spells this out using the notion of *second nature* which he takes to be implicit in Aristotle's account of how ethical character is formed: 'human beings are intelligibly initiated into this stretch of the space of reasons by ethical upbringing, which instils the appropriate shape into their lives. The resulting habits of thought and action are second nature... Second nature could not float free of potentialities that belong to a normal human organism. This gives human reason enough of a foothold in the realm of law to satisfy any proper respect for modern natural science'. *Mind and World*, Harvard 1994, p. 84.

So we can look for things in the wrong place either by ascending too high or by failing to ascend at all, when, for example, we remain at the level of scientific understanding. We seem to commit a version of both of these errors when we seek to find God by means of the kind of argument rejected by Mascall. According to this strategy we begin with the assumption that man is isolated from God, comprehend the natural world accordingly, and seek to derive His existence from the materials at our disposal. Either we shall be moved, albeit problematically, in the direction of a 'remote and glacial deity', in which case we shall have ascended too high; or alternatively, we shall be thrown back upon the materials with which we started, and we shall have failed to ascend at all. According to Mascall's preferred alternative, we must begin with 'the intuition of God and finite being together'. That is to say, we must reject the assumption that man is isolated from God and 'incapsulated in his finitude'. The further claim is that this starting-point is a pre-requisite for any successful argument to God.

It can look as if we have been invited to beg the question, for the recommendation seems to be that if we want to argue for the existence of God, then we must begin by standing in the right kind of relation to Him. It is notable, however, that a similar strategy is proposed by the expansive naturalist when he insists that an understanding of value requires that we occupy the point of view 'constituted by an ethical sensibility' rather than stepping outside of it in the manner envisaged by proponents of the framework under attack²⁸. This approach is not a plea for uncritical fideism. The point is, rather, that the necessary critical scrutiny must proceed, in part, by way of concepts which can be understood only by one who has occupied the relevant point of view – one who is receptive to value. The alternative, we are told, is to suppose that we are dealing with a range of facts which 'belong, mysteriously, in a reality that is wholly independent of our subjectivity, and set over against it'²⁹. It is made perfectly clear that there could be no relating to facts like this, and no prospect of subjecting them to critical scrutiny.

So the strategy admits of philosophical defence, and if our expansive naturalists are to be believed, it is the only way of guaranteeing that we are working at the right level of explanation. Yet these philosophers would object to its application in a theological context. That is to say, they would reject Mascall's 'intuition of God and finite being together'.

²⁸ See J. McDowell, *Projection and Truth in Ethics*, reprinted in: *Mind, Value, and Reality* Oxford 1998, p. 162.

²⁹ *Projection and Truth in Ethics*, p. 159.

8. This intuition testifies to the openness to God which comes with revelation and grace and which is accepted with faith. These concepts are central to theology, and the subject-matter of theology, on this way of thinking, is not an irrelevant and spooky extra which has no relevance to nature and to our natural being. On the contrary, talk of God involves acknowledging a relationship which is central to our human constitution and given to us in *this* world. Our openness to God is therefore held to have an enriching effect, and without it we remain impoverished. The further implication is that theology itself is not a discipline which is entirely separate from philosophy and to be disposed of by its means. On the contrary, it has an enriching effect: it prevents philosophy from becoming impoverished and reductive, doing so by expanding its borders and giving it a moral and spiritual significance which is lost when we succumb to some of the more reductive conceptions thereof. Likewise, however, it is implied that theology needs philosophy. Not the kind of philosophy which leads it astray with the imposition of faulty presuppositions or which uses these presuppositions to undermine its being. Rather, it needs a philosophy which will protect it from bad philosophy, and guarantee that it remains critically aware. Such critical awareness will involve a willingness to subject its own claims to rational scrutiny, and to come to an understanding – however partial and provisional – of the concepts with which it operates and of how they relate to those which gain application in a non-theological context – the concepts of nature and man are an obvious case in point. Relatedly, it will be necessary to engage critically with those who believe that theology can only ever amount to myth and superstition, to be aware of the kind of scientism which can generate this prejudice, and to stay in dialogue with those who have resisted this reductive impulse whilst remaining resolutely atheistic³⁰.

9. The expansive naturalist is one such figure, and I want to end this paper by returning to his position and making explicit the implications it contains for an understanding of philosophy, theology, and the relation between them. Such a philosopher would reject the claims of theology, and he would deny that philosophy becomes impoverished in its absence. Nevertheless, he works with versions of all of the claims I have made on the theologian's behalf. His fundamental aim is to lead us away from an impoverished conception of philosophy – the kind of philosophy which is forced upon us if we commit to scientific naturalism – and he holds that this reductive impulse leads to an impoverishment of self and world. As he sees it then, we are required by philosophy to expand its limits, and this will lead also to an expansion of the

³⁰ This is the overall message of John Paul II's, *Encyclical Letter "Fides et Ratio"*, Boston 1998.

limits of nature. He allows that such a move will be challenged by one who remains within the framework under attack, and that it can appear to be an invitation for courting superstition and bad philosophy. His response to this complaint is twofold. First, he points out that it stems from a commitment to the very framework he is seeking to disarm – a framework which leads us to suppose that philosophy is respectable only if it is reducible to science, and that self and world must be understood accordingly. Second, he demonstrates that his own preferred standpoint is rationally defensible. It is rationally defensible not simply because it offers a corrective to the impoverished and ultimately unsustainable world-view of the scientific naturalist, but because it can itself be subject to critical scrutiny, albeit a scrutiny which involves and applies to a range of concepts which far exceed these reductive limits.

Our theologian agrees that there are impoverished conceptions of philosophy, and that such conceptions lead to an impoverishment of self and world. He claims, however, that philosophy is enriched by theology, and that our being is enriched to the extent that we are inwardly transformed by God. The expansive naturalist rejects the idea that philosophy is enriched by theology, doing so on the ground that philosophy has the resources to enrich itself. It does so by exposing the errors of scientific naturalism and broadening its scope accordingly. Likewise, he would deny that God's action is required to remedy any deficiencies in our being. All that is required is that we move beyond the parameters dictated by science so as to allow that we are capable of participating in evaluative life and thought. As McDowell puts it, 'our eyes are opened to the very existence of this tract of the space of reasons'³¹. This openness is no 'occult power, something extra to our being the kind of animals we are, which is our situation in nature'³². On the contrary, it is something of which we are capable by virtue of being the natural beings we are, and the dimension of reality to which we become receptive is 'essentially within reach of human beings'³³.

One suspects that, for McDowell, the theologian's conception of the supernatural precisely does involve some 'occult power' which is isolated from man's natural being, and out of reach of human beings. We have seen that the offending conception abounds – amongst both theologians and philosophers – but we have seen also that it is not mandatory, and that it is fundamental to good theology that the supernatural is a dimension of nature which serves to enrich the lives of those natural beings who are capable of receiving divine

³¹ *Mind and World*, p. 82.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

communication. It is tempting in the light of all of this to turn the tables at this point and throw at the expansive naturalist a version of the argument *he* uses to undermine the position of the scientific naturalist. It would go like this: you are accepting a framework which leads to the conclusion that philosophy is respectable only if it remains untainted by theology – a framework which implies that theology can only ever amount to myth and superstition, and that its subject-matter has no bearing upon the lives of natural beings. The upshot is that you are forced to comprehend self and world in terms which make no reference to God. However, this framework is not mandatory, and its imposition leads to an impoverished conception of philosophy, self, and world. These deficiencies can be overcome if we allow that theology can enrich philosophy, and that God's action can enrich nature. To be sure, this can look like an invitation to superstition and bad philosophy, and there are versions of this move which warrant such a complaint. However, the theologian under present consideration is critically astute, and believes that there are good reasons for taking seriously his position. Yes, he is introducing a range of concepts which will strike you as problematic, just as you introduce a range of concepts which are problematic to the scientific naturalist. However, he believes that they admit of rational defence, albeit a defence which will be difficult to appreciate to one who remains closed to this way of thinking and being.

It will be *difficult* to appreciate, and perhaps impossible for the kind of philosopher who remains locked within the parameters of scientific naturalism. However, the expansive naturalist has escaped these parameters, and, to the extent that he shares at least some of the aspirations of the theologian, it is not ruled out that he might come to acquire the perspective from which the theologian's reasoning will make some kind of sense. To be sure, there are obstacles³⁴, and our naturalist may continue to insist that an ascent in the direction of God (and of theology) is indefensible. Alternatively, and in the spirit of his expansive approach, he may be persuaded to enter into dialogue with theology. If my conclusions are justified then he can forsake such a task only at the risk of impoverishing his discipline and robbing theology of a fundamental philosophical resource.

³⁴ I consider some of these obstacles in my forthcoming *God, Value, and Naturalism, Ratio*, 2011.

REFLEKSJE NAD ZWIĄZKIEM POMIĘDZY FILOZOFIĄ A TEOLOGIĄ (STRESZCZENIE)

Autorka podejmuje próbę określenia związku pomiędzy filozofią a teologią z perspektywy współczesnych trendów występujących w filozofii wartości. Głównym punktem zainteresowania będzie pewien rodzaj naturalizmu, który zostanie tu przedstawiony jako przeciwstawiający się scjentyzmowi, niemniej jednak nie odrzucający ateistycznego formatu myślenia. W porównaniu z naturalizmem scjentyistycznym, poszerzone zostaną znaczenia kluczowych pojęć, takich jak „natura” i „filozofia”. Ta koncepcyjna ekspansja ma umożliwić konstruktywne otwarcie się filozofii na refleksję teologiczną. Autorka twierdzi, że tę możliwość otwarcia na teologię ze strony naturalizmu scjentyistycznego należy potraktować poważnie, zwłaszcza że nie zostaną tu złamane zasady przyjęte przez jego zwolenników. Zgodnie z tym podejściem możliwe jest poparcie argumentu, że Bóg angażuje się w naturę i że teologia ma znaczenie dla filozofii. Do tego wniosku można dojść posługując się typem argumentowania przyjętym przez przedstawicieli rozumowania ateistycznego. Jedynym warunkiem jest gotowość odrzucenia naturalizmu scjentyistycznego. Trudno przewidzieć, czy da się rozwinąć i wy tłumaczyć szerzej tego typu teistyczną defensywę. Autorka sugeruje, że nie należy zaprzestawać inicjowania kolejnych prób w tym kierunku. Dyskusja kończy się deklaracją filozoficzno-teologicznego optymizmu.

ÜBERLEGUNGEN ZUM VERHÄLTNIS ZWISCHEN PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE (ZUSAMMENFASSUNG)

Die Autorin unternimmt den Versuch, das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie aus der Perspektive der gegenwärtigen philosophischen Strömungen zu bestimmen. Die Aufmerksamkeit wird besonders auf eine bestimmte Art von Naturalismus gelegt, der hier als konträr zum Szientismus dargestellt wird, obwohl er auf den atheistischen Hintergrund nicht verzichten will. Im Vergleich zum naturalistischen Szientismus wird hier die Bedeutung der Schlüsselbegriffe *Natur* und *Philosophie* erweitert. Dieses konzeptuelle Expandieren verfolgt das Ziel, die Öffnung der Philosophie auf die theologische Reflexion zu ermöglichen. Die Autorin ist der Meinung, dass man die Öffnungsmöglichkeit der naturalistischen Richtungen auf die Theologie ernst nehmen soll, besonders deswegen, weil dadurch die Prinzipien ihrer Anhänger keineswegs durchbrochen werden. Gemäß diesem Ansatz ist die Zustimmung zur Ansicht möglich, dass Gott in die Natur eingreift und dass Theologie eine Bedeutung für die Philosophie hat. Eine solche Schlussfolgerung ist sogar bei der durch Anhänger der atheistischen Denkweise vertretenen Argumentation möglich. Die einzige Vorbedingung ist die Ablehnung des szientistischen Naturalismus. Es ist schwer vorauszusagen, ob ein solcher Ansatz Zukunft hat. Die Autorin suggeriert jedoch, dass man die Versuche in diese Richtung nicht aufgeben darf. Die Überlegungen schließen mit einem optimistischen Vorausblick auf die Zukunft des philosophisch-theologischen Dialogs.

KRZYSZTOF WIECZOREK
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Śląski w Katowicach

FILOZOFIA ŚLADU I OBECNOŚCI.
W POSZUKIWANIU FILOZOFICZNYCH PERSPEKTYW
POZNAWANIA BOGA POPRZEZ SŁOWO I PISMO

Słowa kluczowe: Bóg, Biblia, prawda, metafora, ślad, obecność.
Key words: God, Holy Bible, truth, metaphor, trace, presence.
Schlüsselworte: Gott, Bibel, Wahrheit, Metapher, Spur, Anwesenheit.

1. Nauka i metafora

Teologia jest nauką o prawdach objawionych, czyli – mówiąc metaforycznie – wędrówaniem po śladach Boga. Można oczywiście zapytać, dlaczego mamy mówić o teologii metaforycznie? Po odpowiedź proponuję sięgnąć do tekstu José Ortegi y Gasset, zatytułowanego *Dwie wielkie metafory*¹: „metafora jest niezastąpionym narzędziem w pracy umysłowej, jest formą naukowego myślenia. [...] Potrzebujemy ich [metafor] nie tylko po to, by przekazywać innym nasze myśli za pomocą słów i w sposób zrozumiały, są one również niezbędne w naszej własnej pracy umysłowej, zwłaszcza wtedy, kiedy myślimy o pewnych trudnych sprawach. Metafora jest nie tylko środkiem ekspresji, ale również istotnym czynnikiem rozumowania [...], metodą intelektualnego działania pozwalającą nam na uchwycenie i zrozumienie tego, co znajduje się poza obrębem naszych możliwości pojęciowych”².

Szczególnie godne podkreślenia w przytoczonym tekście jest to, że metafora staje się niezbędna wówczas, gdy myślimy o sprawach trudnych, dotycząc tych obszarów rzeczywistości, które wykraczają poza obręb naszych możliwości pojęciowych. Z takimi właśnie sytuacjami mamy często do czynienia

¹ J. Ortega y Gasset, *Dwie wielkie metafory*, w: idem, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, przeł. P. Niklewicz, Warszawa 1980, s. 217–236.

² Ibidem, s. 217, 221 i 222 passim.

wówczas, gdy przedmiotem naszej refleksji oraz aktów komunikacji są prawdy wiary i treści doświadczeń religijnych. Zwraca na to uwagę Józef Herbut, opisując (za Ianem T. Ramseyem) proces rodzenia się języka religijnego jako wychodzący od tzw. *disclosure-situation*, czyli „sytuacji, która oprócz obserwowalnych stanów rzeczy zawiera jeszcze coś nieobserwowalnego. [...] W tym przypadku chodzi o takie *disclosure*, w którym występuje moment intuicji lub wglądu, zaskakujący człowieka niczym błysk światła [...]”; jest to ten typ sytuacji, w której ma oparcie wszelka realistyczna metafizyka, naturalna religia i – w *disclosure* drugiego poziomu – chrześcijańska wiara”³.

Podobną opinię – tym razem dotyczącą niezbędności metafory w języku filozoficznym – znajdujemy u Józefa Tischnera, który pisze: „zadaniem naszym tutaj jest rozważenie roli metafory w języku filozoficznym w związku z przysługującą mu szczególną funkcją odsłaniającą podstawowe sprawy człowieka. Ale język filozofii nie daje się oddzielić od myślenia filozoficznego. Jeżeli gdzieś w języku filozoficznym pojawia się metafora, symbol czy przenośnia, jeśli w dodatku metafora ta w syntetycznym skrócie zdaje się streszczać jakiś ważny fragment dyskursu filozoficznego – znaczy to, że metaforyczne stało się samo myślenie. [...] Myślenie jako proces lub akt intencjonalny nie może się pozbyć metaforyczności”⁴.

Dalej Tischner pyta, czy radykalny krytycyzm myślenia filozoficznego nie wymaga zrezygnowania z metaforyki i, po przeprowadzeniu wnikliwego rozumowania metafizycznego, dochodzi do wniosku, iż jest to zasadniczo niemożliwe⁵. Analogicznie możemy zapytać o język teologii i o samo myślenie teologiczne: czy można mówić, a przynajmniej myśleć o Bogu bez metafor, posługując się językiem czysto naukowym? Owszem, próby takie były i są podejmowane, lecz warto się zastanowić, do czego mogą prowadzić. Jeśli porównamy nieskończoną różnorodność Boskich przymiotów i niewyczerpany zakres wewnętrznej rzeczywistości Boga z nieprzekraczalną ograniczonością ludzkich władz poznawczych i intelektu, staje się jasne, że prawdę o Bogu możemy sobie tylko przybliżyć, a gdy chcemy ją wyrazić słowami, sięgamy po język zrozumiały i komunikatywny dla potencjalnego odbiorcy. Cechą języka naukowego (w najbardziej dziś rozpowszechnionym, scjentyistycznym rozumieniu) jest precyzja, jednoznaczność i adekwatność wobec empirycznej ewidencji, na której opiera się naukowe poznanie⁶. Chcąc w ten sposób mówić o tym, co stanowi zasadniczy przedmiot myślenia teologicznego, a z racji swej

³ J. Herbut, *Jak powstaje religijny język?*, Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego 7 (1979), s. 58–59; por. I. T. Ramsey, *Freedom and Immortality*, London 1960, s. 148–152.

⁴ J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, w: idem, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 466 i 472.

⁵ Por. ibidem, s. 473–478.

⁶ Por. R. Carnap, *Filozofia jako analiza języka nauki*, przeł. A. Zabłudowski, Warszawa 1969.

natury wymyka się jednoznaczному pojęciu i adekwatnemu zrozumieniu, bo nieskończenie przekracza wszelką możliwą zawartość konstrukcji ludzkiego umysłu, narażamy się na niebezpieczeństwo zredukowania Boga i Jego spraw do siatki specjalistycznych, naukowych terminów; a trudno o większe nieporozumienie niż to, że Bóg jest tożsamy z tym, co da się o Nim powiedzieć językiem ścisłego dyskursu naukowego⁷. Niezbędnym uzupełnieniem tego dyskursu jest zatem posługiwanie się językiem operującym pojęciami o „podwójnej intencjonalności”⁸, które raczej wskazują i uwrażliwiają na zawartą w nich tajemnicę, niż wyczerpująco wyjaśniają, punkt po punkcie i aspekt po aspekcie, wszystkie interesujące nas treści. Rzecz jasna, podniesione tu zastrzeżenia nie przekreślają potrzeby budowania ściśle naukowego dyskursu na użytek teologii, wyposażonego w rygorystyczne instrumentarium właściwe temu typowi wypowiedzi. Przeciwnie, z całą mocą trzeba podkreślić, że wysiłek ten jest niezbędny, gdyż wiara potrzebuje wsparcia w rzetelnej, racjonalnej i logicznie nienagannej argumentacji. Wiele jest dróg, które prowadzą do Boga, wśród nich są także takie, które wytycza naturalny rozum i wywiedzione z niego metodyczne badanie racjonalnego porządku rzeczy⁹. Nie sposób jednak na tym poprzestać; wierzymy bowiem, że Bóg jest większy od wszystkiego, cokolwiek tylko możemy pomyśleć¹⁰. Związana z tym polimorficzność poszukiwań teologicznych jest o tyle istotna, że wymaga zaangażowania wielu różnych typów filozoficznego dyskursu jako wsparcia lub inspiracji. W dalszych rozważaniach nie będzie nas już interesować filozofia, identyfikująca jako swe podstawowe zadanie logiczną analizę składni języka nauk szczegółowych, lecz taka, dzięki której możliwe będzie wspólne podążanie po śladach, pozostawionych nam przez Boga.

2. Jakie ślady zostawił nam Bóg?

Patrząc na nasze dzieje i dzień dzisiejszy z perspektywy chrześcijańskiej stwierdzamy, że żyjemy w czasie między Wniebowstąpieniem a Paruzją. Zarówno objawienie, jak odkupienie już się dokonało i wypełniło w czasach

⁷ „Boga nie można całkowicie pojąć, lecz tylko przenośnie lub metafizycznie określić” – pisał Stanisław Kamiński, *Pisma wybrane*, t. 1, *Jak filozofować?*, do druku przygotował T. Szubka, Lublin 1989, s. 196.

⁸ Zob. P. Ricoeur, *Metafora i symbol*, w: idem, *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff i K. Rosner, Warszawa 1989, s. 123.

⁹ Por. S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga. Centralne problemy filozofii Boga*, Sandomierz 1981, s. 103–105.

¹⁰ „Ergo, Domine, [...] credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit” – pisał Anzelm z Canterbury w *Proslogion* – cyt. za: Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, Warszawa 1992, s. 266.

poprzedzających naszą epokę; nam pozostało ocalić od zapomnienia to, co się dokonało, i wciąż na nowo tworzyć warunki umożliwiające pełne korzystanie z obu darów, których jesteśmy beneficjentami i depozytariuszami¹¹. Warto przy tym pamiętać, że chrześcijaństwo (a i to nie we wszystkich swoich współczesnych odmianach) jest jedyną religią, której wierni codziennie spotykają się z żywym Bogiem, obecnym w sakramencie Eucharystii. Te spotkania wymagają jednak dopełnienia: powinny skłaniać (choć w istocie nie zawsze to czynią) do coraz lepszego, pełniejszego i głębszego poznawania Spotkanego. Źródłem tego poznania możemy szukać przede wszystkim w Piśmie Świętym, a także w nauczaniu Kościoła, które jednak wobec Biblii – jedynego, oryginalnego i niezastąpionego źródła – pełni rolę pomocniczą¹², objaśniając i komentując Słowo Boże. Jeśli chcemy być coraz bliżej Boga, jedyna droga prowadzi przez wsłuchiwanie się i wmyślanie w Jego słowa, a musi to przebiegać pod mądrym przewodnictwem godnych zaufania nauczycieli wiary¹³, których świadectwo życia daje nam podstawę, byśmy uwierzyli, że są bliżej Boga niż my.

Poznawanie Boga i Jego nauki przez uważną i krytyczną lekturę Pisma Świętego to jeden z ważnych celów, wspólnych dla teologii i filozofii. Sojusz tych dwóch dyscyplin, jednoczących swe wysiłki dla lepszej realizacji owego celu, może jednak obejmować co najmniej dwa obszary, wymagające zdecydowanie różnych zabiegów metodycznych. Pierwszy z tych obszarów to interdyscyplinarne studia poświęcone badaniom tekstu i języka przekazu biblijnego, gdzie oprócz filozofii i teologii angażuje się i inne dyscypliny naukowe, takie jak filologie języków biblijnych, archeologię, historię, religioznawstwo i inne. To ważny i potrzebny obszar współpracy, jednak nie on będzie przedmiotem zainteresowania w dalszym wywodzie. Będzie nim bowiem drugi – także istotny i aktualny, związany z praktycznym pytaniem, jak można pomóc współczesnemu człowiekowi, zagubionemu w nadmiarze chaotycznie i pospiesznie percyptowanych informacji, w odnalezieniu właściwej drogi do najważniejszej życiowej prawdy i jej źródła, którym jest Bóg. Chcemy więc zapytać nie tyle o to, jakiej filozofii potrzebuje teologia jako abstrakcyjna nauka o niedostęp-

¹¹ Zwraca na to uwagę Jan Paweł II w słowach rozpoczynających Konstytucję apostolską *Fidei depositum*, ogłoszoną 11 października 1992 r.: „Pan zlecił swemu Kościołowi misję strzeżenia depozytu wiary, którą wypełnia on w każdej epoce” – cyt. za: KKK 5.

¹² „Urząd Nauczycielski Kościoła nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając tylko tego, co zostało przekazane. Z rozkazu Bożego i przy pomocy Ducha Świętego słucha on pobożnie słowa Bożego, święcie go strzeże i wiernie wyjaśnia. I wszystko, co podaje do wierzenia jako objawione przez Boga, czerpie z tego jednego depozytu wiary” (DVm 10).

¹³ Gdyż „zadanie autentycznej interpretacji słowa Bożego, spisane czy przekazane przez Tradycję, powierzone zostało samemu tylko żywemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który autorytatywnie działa w imieniu Jezusa Chrystusa” – ibidem.

nym przeciętnemu ludzkiemu rozumowi prawdach, lecz raczej o to, jak i jaka filozofia może ze swej strony podbudować – wspierany nieustannie także przez teologię – toczący się stale we współczesnym świecie dialog duszpasterski, by mógł przynieść oczekiwany owoc, jakim jest rzeczywiste, a nie tylko werbalnie deklarowane (choćby nawet i subiektywnie szczerze) nawrócenie; rzeczywiste, czyli takie, które nie wyczerpuje się tylko w ustnym wyznaniu, ale przekłada się na język czynów. Chodzi więc o podkreślenie potrzeby odnalezienia takiej filozofii, która nie tyle pomoże teologii w dokonywaniu nowych, mniej czy bardziej doniosłych odkryć, ile przyczyni się w miarę swych sił i możliwości do przyswajania współczesnemu człowiekowi wiedzy teologicznej, poczynwszy od najbardziej elementarnych prawd wiary, bo ta potrzeba coraz wyraźniej dochodzi do głosu. Nie powinno nam chyba zależeć na tym, by teologia przekształciła się w jeszcze jedną ekskluzywną i wysoce wyspecjalizowaną naukę szczegółową, uprawianą w gabinetach profesorów, a rozpowszechnianą na uczonych kongresach i w niskonakładowych czasopismach, lecz na tym, żeby służyła ludziom.

3. Człowiek jest drogą Kościoła

„Jeszcze raz pierwsza encyklika Jana Pawła II – *Redemptor hominis*. [...] Zatrzymuje nas to zdanie: »Wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka. Człowiek jest drogą Kościoła«” – pisał niedawno ojciec Jan Kłoczowski¹⁴. Pytając o drogi rozwoju teologii i filozofii, musimy więc także, a właściwie: przede wszystkim, zapytać o drogi rozwoju człowieka. „Ponieważ więc ten człowiek jest drogą Kościoła, drogą jego codziennego życia i doświadczenia, posłannictwa i trudów – Kościół naszej epoki musi być wciąż na nowo świadomy jego sytuacji”¹⁵. Spróbujmy zatem uświadomić sobie, jaka jest sytuacja współczesnego człowieka, ze szczególnym uwzględnieniem „tego wszystkiego, co wydaje się być przeciwne temu, aby życie ludzkie stawało się coraz bardziej ludzkie, aby wszystko, co na to życie się składa, odpowiadało prawdziwej godności człowieka”¹⁶. Wyłaniający się z licznych opisów i opraco-

¹⁴ J. Kłoczowski, *Człowiek jest drogą Kościoła*, Tygodnik Powszechny 7 (2008) z 17 lutego. Dokładniej, Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis*, w numerze 14, zatytułowanym *Wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka*, napisał: „Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem wspólnotowego, i zarazem społecznego – w obrębie własnej rodziny, w obrębie [...] całej ludzkości – ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia”.

¹⁵ Ibidem, nr 14.

¹⁶ Ibidem.

wań¹⁷ obraz człowieka współczesnej doby nie jest specjalnie optymistyczny. Ten, kto ma być partnerem dialogu duszpasterskiego i współuczestnikiem trudnego wędrowania po śladach Boga, coraz częściej bywa zagoniony, zmęczony nadmiernym tempem życia, zagubiony, załęczony, bezsilny, zgorzkniały, osamotniony, dogłębnie zlaicyzowany, nierzadko rozczarowany jakością oferowanej mu usługi religijnej, a niekiedy nawet skrzywdzony i poraniony właśnie przez tych, którzy winni nieść mu duchowy pokarm i pociechę; jego wiara, nadzieja i miłość w nieustannej konfrontacji z trudnym i niewdzięcznym obliczem tego świata słabną, a może nawet obumierają. Takiego człowieka musimy mieć stale przed oczyma, choć istnieje też inny jego obraz: to ktoś hiperaktywny, wiecznie dokąś się spieszący, kompulsywnie zaspokajający coraz to nowe potrzeby lub zachcianki, rzucający się w wir stale nowych zajęć i obowiązków. W tym stanie gorączkowego pędu nie ma jednak szans na to, by się zatrzymał, spróbował pomyśleć, usłyszał wezwanie do dialogu i przyjął je ze zrozumieniem. Jedyna szansa, że ów życiowy szybkobiegacz przedziej czy później będzie musiał przystanąć, zaczerpnąć oddechu, przyjrzeć się krytycznie swemu dotychczasowemu życiu. Wtedy jest czas, by działać; zawczasu więc trzeba się zastanowić, jak mu pomóc zwrócić się we właściwą stronę.

4. Biblia, nasza Ojczyzna

Drogą, którą sam Bóg wybrał, by przywołać do siebie człowieka, jest droga Słowa. Cywilizacja, w której żyjemy i którą staramy się współtworzyć, jest od samych swych korzeni chrześcijańska, nawet jeśli coraz liczniejsi z nas przestali sobie ten fakt uświadamiać¹⁸. Chrześcijaństwo jest religią Słowa Bożego, którego nieprzemijającą rolę kulturotwórczą podkreśla papież Benedykt XVI w swej adhortacji *Verbum domini*: „Kościół bowiem ma za fundament

¹⁷ Spośród licznych diagnoz odnoszących się do kondycji ludzkiej ostatnich dziesięcioleci chciałbym przykładowo wymienić następujące: *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Z Oryszyn, Kraków 1986; J. Ratzinger, *Patrzeć na Chrystusa*, Kraków 2005; A. Frossard, *36 dowodów na istnienie diabła*, Poznań 1988; idem, *Nie lękajcie się. Rozmowy z Janem Pawłem II*, Kraków 1982; *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania V. Messoriego*, Lublin 1994; J. Żakowski (red.), *Trwoga i nadzieja. Rozmowy o przyszłości*, Warszawa 2003; Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006; W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, Warszawa 1998.

¹⁸ Anna Świderkówna pisze: „Przede wszystkim wszakże – o czym się zbyt często zapomina – Biblia to jedyne w swoim rodzaju zjawisko w dziejach naszej kultury, którego wpływ i rozmaite echa odnajdujemy na każdym kroku w naszej sztuce, literaturze, sposobie myślenia, a nawet w nawykach językowych. Wpływowi temu ulegają bezwiednie również ludzie pragnący jak najbardziej zdecydowanie odciąć się od wszelkiego dziedzictwa chrześcijańskiego czy w ogóle religijnego. [...] Jeśli chcemy zrozumieć świat, w jakim żyjemy, to musimy sięgnąć do jego korzeni, nie tylko antycznych, lecz także i biblijnych” – A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 2003, s. 7.

słowo Boże, rodzi się z niego i z nim żyje. [...] Istnieje w nim wiele form doświadczenia Boga i świata, bogactwo kultur, i dopiero w ten sposób ukazuje się wielki wymiar życia ludzkiego i związany z tym rozległy zasięg słowa Bożego”¹⁹. Szczególną postacią obecności Słowa Bożego w kulturze jest Biblia. Anna Świderkówna zauważa: „od samego początku, już dla pierwszych chrześcijan, Biblia była zawsze Słowem Bożym żyjącym również w liturgii i w nauczaniu”²⁰, a Benedykt XVI dodaje: „Słowo Boże jest przekazywane w żywej Tradycji Kościoła. Na koniec, Słowem Bożym, poświadczonym i natchnionym przez Boga, są święte Pisma, Stary i Nowy Testament. Wszystko to pozwala nam zrozumieć, dlaczego w Kościele otaczamy wielką czcią święte Pisma [...]. Dlatego Pismo należy głosić, słuchać go, czytać, przyjmować i przeżywać jako Słowo Boże, w ślad za Tradycją apostołską, od której jest nieodłączne”²¹. Jak wynika z przytoczonych słów, istotą tej Księgi Ksiąg jest to, że przemawia do nas żywym, nigdy nieprzemijającym słowem.

W tym miejscu można już sformułować następujący postulat: filozofia, o którą pytamy, powinna umieć przywrócić Słowu jego moc – moc przemieniania serca i umysłu. Nie jest to proste zadanie, a największe przeszkody, jakie stoją na drodze jego realizacji, wydają się następujące: pierwsza – to ogromna odległość, jaka dzieli współczesnego człowieka od prawdy Bożej; drugą jest permanentny i uporczywy brak czasu, który należałoby poświęcić na odbudowanie więzi człowieka z jego Stwórcą. Skoro tak, to podstawowym i niezbędnym warunkiem, bez spełnienia którego nie można będzie się posunąć ani o krok dalej, jest udzielenie człowiekowi współczesnemu pomocy w odzyskaniu czasu. Potem dopiero można przejść do następnego etapu – budowania narzędzi owocnej współpracy ze Słowem Bożym jako budulcem wewnętrznego, duchowego życia. Czego możemy w tym zakresie oczekiwać od filozofii? Na przykład podjęcia problemu, w jakim czasie żyje współczesny człowiek, czyli – innymi słowy – ku któremu z odcinków czasu najchętniej się zwraca: czy żyje zanurzony w przeszłości, czy żyje chwilą teraźniejszą, czy całym sobą wychylony ku przyszłości. Niewątpliwie w pluralistycznie zorientowanym społeczeństwie współwystępują wszystkie te typy postaw, a ludzie o bardziej dojrzałej świadomości potrafią zmieniać swe temporalne nastawienie w zależności od sytuacji egzystencjalnej; wiele jednak sygnałów wskazuje na to, że najbardziej dziś rozpowszechniona jest pseudoepikurejska postawa „życia chwilą”²². Ta

¹⁹ VD 3.

²⁰ A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, s. 7.

²¹ VD 5.

²² „Życia nie ujmuje się już w całości, jako całości zakładającej wybór i kierunek; przeżywa się je w kolejnych odcinkach, nie patrząc dalej niż koniec jednego okresu i początek następnego – jeżeli się je w ogóle dostrzeżać” – mówił Jan Paweł II do André Frossarda (*Nie lekajcie się...*, s. 244). Ten typ postawy, coraz bardziej rozpowszechnionej we współczesnym świecie przesiąkniętym ideałami

konstatacja rodzi następne pytanie: jakie rozmiary ma chwila, w której człowiek egzystuje jako wolna, świadoma siebie, autonomiczna osoba²³. Nie jest bowiem ani tak, że „czas opływa człowieka z zewnątrz”²⁴, a on trwa w beczkowej przestrzeni wewnętrznej, ani tak, że pozwala się biernie unosić strumieniowi płynącego czasu, prześlizgując się po jego powierzchni. Wygląda to raczej w ten sposób, że będąc istotą myślącą i działającą, człowiek zanurza się w płynący w świecie czas w rytmie wyznaczonym przez Ortegańskie kategorie „wejścia w siebie” i „alteracji” (*ensimismamiento y alteración*)²⁵. Jest w życiu ludzkim czas planowania, czas działania, czas rozkoszowania się (jak rzekłby Levinas²⁶) rezultatami wcześniejszych starań i zabiegów, jest też czas wycofania – zawieszenia aktywnych interakcji z temporalną rzeczywistością²⁷. Zdarza się także, iż ów względnie uregulowany rytm czasowienia egzystencji (by użyć języka Heideggera) ulega zakłóceniu pod wpływem sytuacji granicznej lub innych wytrącających z codziennej rutyny zdarzeń. Niektóre z takich zakłóceń mogą w końcowym rezultacie przynieść zbawienne skutki, gdyż dzięki nim budzi się w duszy głębsza refleksja. Na taką możliwość zwraca uwagę Emmanuel Levinas, pisząc: „zaczyna się prawdopodobnie od pewnych wstrząsów lub błędzenia po omacku, dla których nie potrafimy nawet znaleźć nazwy: separacji, sceny przemocy, raptownego uświadomienia sobie monotonii czasu. Lektura książek, niekoniecznie filozoficznych, może sprawić, że te wstępne wstrząsy stają się pytaniami oraz problemami – dają do myślenia”²⁸. Szansą na przekształcenie takich – przydarzających się każdemu człowiekowi – osobliwości czasowych czy też zaburzeń w strukturze uczasawiania egzy-

konsumpcjonizmu, nazywam „pseudoe pikurejskim”, by podkreślić ogromny dystans, jaki dzieli dzisiejsze ideały i wyobrażenia od autentycznej doktryny etycznej Epikura i jego starożytnych kontynuatorów. Trzeba bowiem pamiętać, że w hellenistycznej szkole epikurejskiej sformułowano postulat zaspokajania tylko tych potrzeb, które są naturalne i konieczne; wymagało to dyscypliny, wyrzeczenia się bogactw i wszelkich zaszczytów. Tak rozumiany epikureizm jest doktryną bliską idei filozofii jako ćwiczenia duchowego, podczas gdy to, co dziś – powierzchownie i błędnie – kojarzy się z hasłem „epikureizm”, jest raczej karykaturą autentycznej myśli tej starożytnej szkoły.

²³ Zgodnie z określeniem Karla Rahnera: „Bycie osobą znaczy więc samoposiadanie podmiotu jako takiego w świadomej i wolnej relacji do całości”, zob. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 31.

²⁴ J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991, s. 25.

²⁵ Zob. J. Ortega y Gasset, *Ensismamiento y alteración. Meditación de la técnica*, Buenos Aires 1939; por. tekst polski w: *Człowiek i ludzie*, w: idem, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. H. Woźniakowski, Warszawa 1982, s. 336–337.

²⁶ Zob. E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998 – część druga, rozdział 1, § 2, *Życie jako rozkoszowanie się. Pojęcie spełnienia*, s. 118–123.

²⁷ „Człowiek może od czasu do czasu zawiesić swój bezpośredni kontakt z rzeczami, rozluźnić związki z otoczeniem, pominąć je i dzięki zdolności przenoszenia uwagi, skupiania jej na czymś innym, dokonać całkowitego odwrócenia się [...] by tak rzec, plecami do świata”. J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, s. 337.

²⁸ E. Levinas, *Etyka i nieskończoność. Rozmowy z Philipem Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 19.

stencji (tj. planowego lub spontanicznego uczestnictwa w czasie powszechnym, który tylko momentami synchronizuje się z czasem własnym podmiotu) w momenty refleksji, sprzyjającej procesowi autokreacji, jest m.in. dostęp do sfery sacrum. Znamienne, że Levinas, pisząc o owych nieoczekiwanych wstrząsach, które dają do myślenia pod warunkiem, że owemu myśleniu dostarczy się wsparcia poprzez lekturę książek, w pierwszej kolejności wymienia księgę ksiąg – Biblię: „sądzę, że z powodu wielkiego strachu przed tym, co książkowe, nie docenia się »ontologicznego« odniesienia człowieczeństwa do książki [...], gdy tymczasem jest ona przecież sposobem naszego bycia. [...] W tym sensie Biblia byłaby dla mnie książką *par excellence*”²⁹. To niezwykle piękna i pociągająca wizja: ontologiczna relacja człowieka z Biblią jako sposobem bycia, a więc egzystencja na kształt tej, której tak sugestywny obraz dał rówieśnik Levinasa, Roman Brandstaetter, w *Kregu biblijnym*. Na pierwszych stronach tej książki-świadcstwa autor wyjaśnia: „zdecydowałem się spisać moje doświadczenia biblijne w nadziei, że niektóre osobiste przeżycia kształtujące mój stosunek do Świętej Księgi będą może w jakiejś mierze pomocne czytelnikowi w jego własnej wędrówce do źródeł Objawienia”³⁰, a we wstępie do tomu *Dzieł zebranych*, zawierającego *Krag biblijny*, Anna Świderkówna tak określa stosunek Brandstaettera do Biblii: „Brandstaetter niewątpliwie w Biblii mieszkał. Co to znaczy? To »mieszkanie« oddaje może najlepiej grecki czasownik »meno«, tłumaczony na język francuski przez »demeurer«, co znaczy »mieszkać«, lecz również »pozostawać«, »przebywać«, a niekiedy nawet »trwać«. Tego mieszkania w Piśmie Świętym uczył się mały Roman od swego dziadka, a także i rodziców, nas jednak tego nikt nigdy nie nauczył. Umieli to również wcześnie autorzy chrześcijańscy, którzy po prostu myśleli Biblią. Niepotrzebne były im do tego żadne pomoce naukowe, żadne konkordancje. Wszystko mieli w głowie, a przede wszystkim w sercu. Samo Pismo Święte podsuwało im słowa, którymi mówili czy pisali. To właśnie znaczy też »mieszkać w Biblii« i wtedy dopiero poznaje się ją naprawdę. [...] Można powiedzieć, że Brandstaetter nie tylko mieszka w Biblii, lecz także myśli Biblią, a nawet po prostu nią żyje. I tego właśnie próbuje nas uczyć”³¹.

Roman Brandstaetter – prozaik, dramaturg, poeta, eseista – nie był jednakże filozofem; jego wezwanie do „zamieszkania w Biblii” ma charakter zdecydowanie osobisty. Filozofia powinna, o ile to możliwe, wybierać inną drogę niż zapis jednostkowego świadectwa – drogę intersubiektywnej refleksji. Nie znaczy to, że różne muszą być także cele; dlaczego filozof miałby się

²⁹ Ibidem.

³⁰ R. Brandstaetter, *Krag biblijny*, w: idem, *Krag biblijny i franciszkański*, Kraków 2003, s. 20.

³¹ A. Świderkówna, *Dwa kregi Romana Brandstaettera*, w: R. Brandstaetter, *Krag biblijny i franciszkański*, s. 6 i 8 passim.

uchylać od poszukiwania i wskazywania szlaków, pomocnych we własnej wędrówce do źródeł Objawienia? Skoro tak, to spróbujmy sformułować kilka przemyśleń wyznaczonych przez ten kierunek myślenia.

5. Pismo, sens i obecność

Jeden z ważnych nurtów współczesnej filozofii koncentruje się wokół pytania, czym jest pismo i jakie pełni funkcje w kulturze oraz w komunikacji. Ponieważ nasz dostęp do źródeł Objawienia zapośredniczony jest właśnie przez Pismo, dlatego warto przyrzeć się niektórym tropom wytyczonym przez refleksję gramatologiczną.

Jacques Derrida, zabierając głos w sporze o konsekwencje pokonania kulturowej bariery, wyznaczonej przez dobór podstawowego środka komunikowania się – chodzi o przejście między kulturą oralną a piśmienną³² – twierdzi, że jednym z nieuchronnych skutków owej, skądinąd pożądaney, ewolucji jest utrata jednorodnej przestrzeni komunikacji, wyznaczającej jednolity system relacji między komunikowanym tekstem a jego raz na zawsze danym sensem. „Należałoby – pisze Derrida – uznać je [pismo – przyp. K.W.] za potężny środek komunikowania się, rozpościerający bardzo daleko – jeśli nie w nieskończoność – pole komunikacji ustnej lub gestowej. [...] Kiedy mówimy, że pismo rozpościera pole i władzę komunikacji ustnej i gestów, czy nie znaczy to, że zakładamy jakąś jednorodną przestrzeń komunikacji? [W myśl owego założenia] sens, treść przekazu semantycznego byłoby przekazywane, komunikowane za pomocą różnych środków, pośredników potężniejszych technicznie, na o wiele większą odległość, ale na płaszczyźnie zasadniczo ciągłej i tożsamej ze sobą, w środowisku jednorodnym, nie naruszającym w sposób istotny jedności, integralności sensu. Wszelkie naruszenie byłoby tu czymś przypadkowym”³³. Wyłożywszy w trybie *relata refero* tę koncepcję i uczciwie przytoczywszy kilka popierających ją argumentów, zgłaszanych przez zwolenników tej opcji, przechodzi następnie Derrida do jej krytyki, której sedno tkwi w tym, że, po pierwsze, pismo jako artefakt odrywa się zarówno od odbiorcy, jak też od nadawcy zawartego w nim komunikatu³⁴, a przez to – usamodzielnia się

³² Por. W. Ong, *Oralność i piśmienność: słowo poddane technologii*, Lublin 1992.

³³ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris 1972; cyt. według: idem, *Pismo i telekomunikacja*, przeł. S. Cichowicz, Teksty 3 (1975), s. 75–76.

³⁴ „[...] powróćmy obecnie do pojęcia nieobecności – pisze Derrida. – W jaki sposób jest ono określone? Jest to przede wszystkim nieobecność adresata. Piszemy po to, by zakomunikować coś nieobecnym, [a następnie] nieobecność nadawcy, adresującego w pozostawionych znaczkach, które odcinają się od niego i oddziałują poza sferę jego własnej obecności, obecnej aktywności jego chęci powiedzenia, a nawet jego życia; [ta nieobecność] należy przecież do struktury wszelkiego pisma”. Ibidem, s. 78–79.

w swej funkcji nośnika takich czy innych treści, po drugie zaś, przeniesione poza ramy relacji między konkretnym nadawcą a określonym odbiorcą (grupą odbiorców), dostaje się w zamian pod władzę kontekstu: „by tekst pisany był tekstem pisany, powinien oddziaływać nadal i pozostać czytelny nawet wówczas, jeśli jego autor nie odpowiada już za to, co napisał, [...] niezależnie od tego, czy jest na razie nieobecny, martwy czy w ogóle nie podtrzymuje mocą swojej absolutnie aktowej i obecnej intencji lub uwagi, pełnią chęci powiedzenia tego, co, ja się wydaje, zostało napisane w jego imieniu. [...] Tym samym znak pisany jest obdarzony mocą, pozwalającą mu na oderwanie się od kontekstu, czyli od wszystkich obecności, które współpracują przy jego napisaniu”³⁵. Lecz cóż z tego, skoro oderwawszy się od „rzekomo realnego kontekstu”, do którego „należy pewna terażniejszość pisania, obecność piszącego, całe otoczenie i horyzont jego doświadczenia, a przede wszystkim intencja, chęć powiedzenia, która w pewnym momencie ożywiła pisanie”³⁶, każdy bez wyjątku tekst pisany - zdaniem Derridy – podlega nieuchronnemu procesowi uwieloznacznienia wskutek występowania w coraz to nowych kontekstach, w których zostaje umieszczony niezależnie (i na ogół niezgodnie) z pierwotną intencją twórcy co do jego przeznaczenia. Dotyczy to zresztą również znaków, które pierwotnie niekoniecznie musiały być fragmentami pisma: „wszelki znak, językowy lub pozajęzykowy, mówiony lub pisany [...] jako większa lub mniejsza jednostka, może być cytowany, umieszczony w nawiasach, tym samym może oderwać się od wszelkiego danego kontekstu, tworzyć w nieskończoność nowe konteksty, które są niewyczerpane. Nie znaczy to, by zamię z zachowywało swą wartość poza kontekstem; przeciwnie, istnieją tylko konteksty, nie mające żadnego absolutnego zakotwiczenia”³⁷.

Ten klasyczny już dziś, wielokrotnie przytaczany i komentowany tekst Derridy budzi zrozumiałą konfuzję; jego wymowa bowiem jest taka, że kultura oparta na piśmie staje się kulturą wykorzenioną, pozbawioną możliwości kultuwowania świadomości własnych oryginalnych źródeł, ponieważ dominująca forma utrwalania nośnych kulturowo treści, jaką jest pismo, praktycznie unie-możliwia zachowanie pierwotnego sensu przekazów konstytutywnych dla określonego kręgu kulturowego. Powodem tego ma być, wywodząca się z zerwania więzów obecności nadawcy i odbiorcy w horyzoncie sensu, nie-uchronna polikontekstualność, czyli rozluźnienie, a nawet rozerwanie związku między tekstem a jego trwałym, pierwotnym i właściwym znaczeniem. Jeśli uwierzemy tej diagnozie, to musimy też przyznać, że – jak twierdzi Piotr

³⁵ Ibidem, s. 84–85.

³⁶ Ibidem, s. 85.

³⁷ Ibidem, s. 92.

Łaciak – narodziny pisma zwiastują śmierć sensu³⁸; a ponieważ tekst – wyrażalny w piśmie – jest jedynym możliwym zapośredniczeniem między świadomością a światem, więc i roszczenie świadomości do adekwatnej reprezentacji wiedzy o rzeczywistości także ulega zawieszeniu. A wtedy nic już nie jest pewne. Emmanuel Levinas następująco opisał swoje wrażenia z lektury pism Derridy: „Na początku wszystko jest na swoim miejscu, ale po paru stronach, paru fragmentach będących niebezpiecznym zakwestionowaniem wszystkiego, nic już nie jest dostępne dla myśli”³⁹. Ofiarą utraty więzi między tekstem a jego pierwotnym i realnym kontekstem jest, w ocenie Levinasa, także nasza szansa odnalezienia prawdy; bowiem „porzucenie obecności prowadzi do porzucenia prawd, do znaczeń, które nie muszą odpowiadać na władcze wezwania wiedzy. Prawdziwość nie jest już podniesiona do rzędu prawdziwości wiecznej lub wszechczasowej – to względność, której nie mógł pojąć żaden historyzm, to wydalenie wiedzy poza granice sceptycyzmu, który nie przestawał żywić miłości do prawdy nawet wówczas, kiedy nie czuł się w stanie jej ogarnąć. Od tej chwili znaczenia nie kierują się już ku prawdzie. Nie ona jest wielką sprawą, o którą chodzi”⁴⁰. Jak więc widać, jeśli chcemy podążyć za wskazówkami Romana Brandstaettera i „zamieszkać w Piśmie”, musimy sprostać tej niełatwej do odparcia, gramatologicznej krytyce, przeciwstawiając jej co najmniej równie silne argumenty, na których można będzie oprzeć przekonanie, że depozyt najważniejszych i nieobalalnych prawd wiary, zawarty w tekście Pisma, w którym „wypowiedział Ojciec ostateczne słowo o człowieku i jego dziejach”⁴¹, jest dla nas nadal, w całej rozciągłości i z właściwą mu mocą, dostępny.

Na szczęście są filozofowie, którzy przychodzą w sukurs temu zadaniu. Na pewno warto przyjrzeć się bliżej odpowiedzi, jakiej Derridzie udzielił Levinas w przywołanym już wyżej tekście *Tout autrement*. Nie aspirując do pełnej rekonstrukcji zawartego tam wywodu, chciałbym zwrócić uwagę tylko na parę najistotniejszych wątków polemicznych. Pierwszy – to przeciwstawienie sobie dwóch modeli filozofii. W myśl pierwszego, przypisywanego Derridzie, „filozofowanie ma być klęską, porzuceniem niemożliwej obecności”⁴². Ale czy koniecznie? Nie, bo istnieje też drugi model, wedle którego filozofia winna być „ustanowieniem samej idei podstawy, całokształtu stosunków, które stają się doświadczeniem, a więc przejawem bytów wznoszących się w pewnym

³⁸ Por. P. Łaciak, *Pismo a śmierć sensu. Gramatologia jako posttranscendentalizm*, *Sztuka i Filozofia* 7 (1993), s. 97–113.

³⁹ E. Levinas, *Tout autrement*, *L'Arc* 54 (1973); cyt. według: idem, *Zupełnie inaczej*, przeł. S. Cichowicz, *Teksty* 3 (1975), s. 93.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 96.

⁴¹ TMA 5.

⁴² E. Levinas, *Zupełnie inaczej*, s. 95.

układzie architektonicznym na jakichś podwalinach, przejawem świata mogącego się [...] konstytuować wobec apercpepcji transcendentalnej”. Tak uprawianą filozofię charakteryzuje „obecność terażniejszości, skupienie i synchronia”⁴³. Wbrew pesymistycznym prognozom, nie straciła ona jeszcze racji bytu i nadal może przynosić pożytek tym, którzy ją uprawiają – to pierwsza optymistyczna konkluzja. Dalej twierdzi Levinas, że z przywróconą w obręb filozofii ideą terażniejszej obecności jako centrum horyzontu refleksji koresponduje mesjańska obietnica przyszej obecności tego, co aktualnie nieobecne, lecz jednak jakoś dane – w formie przepowiedni bądź zapowiedzi⁴⁴. Wreszcie kwestionuje autor polemiki tezę o nieodwołalnie utraconej obecności tego, kto powiedział (napisał) i tego, o czym się mówi (pisze) w tym, co wysłowione. Zdaniem Levinasa jest dokładnie przeciwnie: „prawda prawd jest [wprawdzie] nie do ogarnięcia w ułamku czasu ani też w syntezie, w której zatrzymuje się rzekomy ruch dialektyki, [ale za to] tkwi i w Wysłowionym i w Odwołanym, i w Inaczej Powiedzianym – powrót, podjęcie, redukcja; oto dzieje filozofii”⁴⁵. Nie jesteśmy skazani na wieczne błądzenie ani na przemieszczanie się po omacku od kontekstu do kontekstu, bo pozostaje do wykonania to zadanie, dla wypełnienia którego powstała filozofia: „trzeba kiedyś w oparciu o Wysłowienie i jego znaczenie odnaleźć jego korelację z Wysłowionym – a nie jest to niemożliwe”⁴⁶. To jednak nie wystarczy; bo Levinas, choć nie utracił pewności, że prawda prawd nie została bezpowrotnie utracona, i nam tę pewność zaszczepia, mimo to nie podejmuje się roli przewodnika na drodze do jej odnalezienia. Pytając o początek, o miejsce, w którym rodzi się prawda, nie potrafi wyzwolić się z innej niż Derrida, lecz także wymagającej przewyciężenia pułapki – z własnej subiektywności, przed którą nie chroni nawet spotkanie z drugim⁴⁷. Trzeba więc sięgnąć także po inne propozycje, komplementarne w stosunku do podjętego przez Levinasa, lecz niedoprowadzonego do końca, wysiłku odślonięcia drogi do przyswojenia źródłowej prawdy, zawartej w „wysłowionym” – podstawmy w to miejsce to, co zapisane w Świętej Księdze. Chcąc skonstruować taki komplementarny wywód, na pewno nie będzie można się obejść bez uwzględnienia co najmniej następujących autorów: Ferdinanda Ebnera, a zwłaszcza jego pozycji wydanej po raz pierwszy w 1921 r. – *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*; Erica

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Por. ibidem, s. 99–100.

⁴⁵ Ibidem, s. 98.

⁴⁶ Ibidem, s. 100.

⁴⁷ „Znak, tak jak Wysłowienie, jest nad-zwyczajnym – w stosunku do przeciwprądu obecności – zdarzeniem wystawienia się na drugiego, poddania się mu, czyli zdarzeniem subiektywnym. [...] Nie ma on takiego początku (o ile w ogóle ma początek, o ile nie jest od początku do końca anarchią) jak wysłowione”. Ibidem.

Havelocka, który w swoich pracach – przede wszystkim w *Preface to Plato* z 1963 r. – proponuje kilkupoziomą interpretację ludzkiej rzeczywistości historycznej i kulturowej, skoncentrowaną wokół problematyki pisma jako narzędzia utrwalenia i przekazu najistotniejszych, konstytutywnych dla ludzkich wspólnot treści; Barbary Skargi, która w zbiorze powiązanych wspólnym tematem esejów *Ślad i obecność* (Warszawa 2004) podejmuje wiele wątków, istotnych z punktu widzenia nakreślonego wyżej zadania⁴⁸, a także Alfreda Gawrońskiego, niestrudzonego obrońcę wysokiej kultury słowa z pozycji bliskich filozofii analitycznej, lecz wzbogaconej o ogromną wrażliwość na wartości tekstów stanowiących podstawowy kanon europejskiej kultury humanistycznej. Gawroński, wyposażony w znakomity warsztat ścisłej metodologicznie filozofii, a także w imponującą erudycję i odczytanie, z całą mocą przeciwstawia się nurtom filozoficznym głoszącym „śmierć sensu”, pisząc m.in.: „filozofia zaczęła się jako odkrycie nowych możliwości słowa, [...] podjęła się wydobywania jego zawartości pojęciowej w stanie możliwie najczystszy i najbardziej aktualny [...], podjęła słowo w jego zdolności do budowania stałych pomostów między człowiekiem a człowiekiem i między człowiekiem a światem, a więc słowo w dialogu. Tylko powtarzająca się wymiana zdań między ludźmi pozwala na rozpoznanie stałego – a nie jednorazowego, sytuacyjnego – znaczenia słowa. Rozpoznanie to jest konieczne. Jeśli słowo ma być pomostem między ludźmi, mówiącymi i słuchającymi, a nie pieczęcią ich osamotnienia, musi zawierać pierwiastek stały, niezależny od kontekstu i od subiektywnego napięcia wypowiedzi”⁴⁹.

Nie sposób tu nie wspomnieć po raz kolejny także o Derridzie, którego pogląd na religię „Słowa Wcielonego i żywego”⁵⁰ uległ z biegiem czasu znamiennej ewolucji. Świadczy o tym m.in. tekst wykładu, który Jacques Derrida wygłosił w 1992 r. w wiedeńskim Instytucie Nauk o Człowieku. W wykładzie

⁴⁸ W przedmowie do swej książki Barbara Skarga pisze: „Krytyka źródłowej obecności, jaką podjął Derrida, pojęcia tak fundamentalnego dla fenomenologii, skłaniała do zastanowienia się, czy w pewnych szczególnych przypadkach obecność nie jest czymś cennym, a może nawet nieodzownym. I czy z takim właśnie przypadkiem nie mamy do czynienia wówczas, gdy pragniemy zrozumieć innego człowieka? Kiedy mogę go zrozumieć lepiej, czy czytając jakieś relacje, opisy, wspomnienia, które o nim mówią, czy doświadczając żywej jego obecności [...]? Jak szukać śladów, które by prowadziły do innego człowieka?” (B. Skarga, *Ślad i obecność*, Warszawa 204, s. 7–8). Dokładnie te same pytania, które stawia sobie autorka, można i należy odnieść nie tylko do relacji człowieka z człowiekiem, lecz także człowieka z Bogiem, a w poszukiwaniu filozoficznie ugruntowanych odpowiedzi pomocne okażą się wówczas analizy, prowadzone z ogromną rzetelnością i gruntownością przez prof. Barbarę Skargę.

⁴⁹ A. Gawroński, *W zwierciadlanym domu filozofii*, w: idem, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa?*, Warszawa 1984, s. 18.

⁵⁰ Tak określa chrześcijaństwo nowy Katechizm Kościoła Katolickiego, w którym znajdujemy następujące określenie (nawiązujące do św. Bernarda z Clairvaux, *Homilia super missus est*): „Chrześcijaństwo jest religią Słowa Bożego, nie słowa spisane i milczącego, ale Słowa Wcielonego i żywego” (KKK 108).

tym autor dał wyraz swemu głębokiemu i życzliwemu zainteresowaniu kulturotwórczym, a zwłaszcza osobotwórczym aspektem chrystianizmu, mówiąc te oto ważne słowa: „dotyczące człowieka stawanie-się-odpowiedzialnym łączy się w sposób zasadniczy ze zjawiskiem czysto chrześcijańskim, dotyczącym innej tajemnicy, a ściślej misterium, mianowicie *mysterium tremendum*: przerażającego misterium trwogi, bojaźni i drżenia chrześcijanina w doświadczeniu daru sakralnego. To drżenie ogarnia człowieka, gdy staje się on osobą, a osobą stać się można jedynie w momencie, w którym spojrzenie Boga przenika człowieka w całej jego jednostkowości”⁵¹. Zarazem jednak pozostaje Derrida krytyczny w ocenie dotychczasowych osiągnięć chrześcijańskiej antropologii, zgłaszając równocześnie pod jej adresem konkretny postulat, wyznaczający niezbędny kierunek rozwoju. Powtarzając za Janem Patočką: „dzięki swojemu osadzeniu w przepastnych głębiach duszy jest chrześcijaństwo największym i niedoścignionym dotąd, ale też do końca nie domyślanym wzlotem, który człowieka uzdolnił do walki przeciwko upadkowi”, dodaje od siebie: „tym, co jeszcze nie nadeszło do chrześcijaństwa, jest wypełnienie [...] nowej odpowiedzialności zapowiedzianej przez *mysterium tremendum* [...] chrześcijaństwo nie potrafi jeszcze określić samej istoty osoby, której nadejście zapowiada, chrześcijaństwo bowiem jeszcze nie przyznało osobie należnej jej wartości tematycznej”⁵². Niezależnie od tego, czy zgadzamy się z ową krytyczną opinią dotyczącą otwartego i niedokończonego zadania, jakie postawiła przed sobą chrześcijańska antropologia personalistyczna, z uznaniem należy przyjąć – zwłaszcza w kontekście wcześniej przywołanego tekstu – postawę aprobaty i nadziei, z jaką Derrida odnosi się do dotychczasowych dokonań oraz rysujących się dopiero perspektyw określania najgłębszej istoty osoby w ścisłym powiązaniu z doświadczeniem spotkania z Bogiem i Jego Słowem.

Na podstawie zaprezentowanego tu krótkiego przeglądu możliwych źródeł inspiracji można wykazać, jakie są niezbędne kierunki dalszych poszukiwań. We współczesnej filozofii wciąż trwa wytężona praca nad znalezieniem nowych sposobów rozstrzygnięcia odwiecznych problemów. Wiele się dzieje również wokół postawionych na początku pytań – o sposób obecności Boga w tradycji i kulturze, o sens i rolę zapośredniczenia poznania prawd objawionych przez lekturę Pisma Świętego, wspomaganą filozoficznie dojrzałą refleksją, o relacje między doświadczeniem religijnym bezpośrednich spotkań z Bogiem jako Osobą a teoretycznym zgłębianiem sensów i znaczeń tekstów oraz symboli kulturowych, o metody niezawodnego dochodzenia do prawd ostatecznych, zawartych w przekazie spisany przez natchnionych Duchem auto-

⁵¹ J. Derrida, *Herezja, tajemnica i odpowiedzialność: Europa Jana Patočki*, przeł. A. Drop, *Logos i Ethos* 1 (1993), s. 140.

⁵² *Ibidem*, s. 154.

rów. Jednak wciąż jest jeszcze więcej pytań niż odpowiedzi, wątpliwości niż rozstrzygnięć; nie znaczy to jednak, że filozofia dziś – jak w swych pesymistycznych prognozach głosił Derrida – „ma być klęską, porzuceniem niemożliwej obecności”. Nie ma obawy: żniwo do zebrania jest wielkie, pytanie tylko, jak stworzyć warunki do pracy dla nielicznego (porzucmy złudzenia) grona robotników. Ale to już nie jest pytanie adresowane do filozofa.

PHILOSOPHY OF MARKS AND PRESENCE.
ENQUIRY INTO PHILOSOPHICAL PERSPECTIVES OF KNOWING
GOD THROUGH WORD AND SCRIPTURE
(SUMMARY)

The question about a desirable relationship between theology and philosophy needs to be placed in a specific cultural context. Today, there are philosophies whose cooperation with theology brings tangible and unquestioned mutual fruits. On the other end of the spectrum there are proponents of philosophical systems that are quite remote from recognizing the articles of faith proclaimed by the Catholic Church, and from theological schools of thought that examine and explain them. Between these opposites there exists a vast area for a development, where one can find such types of a philosophical discourse, which, while trying to reach best possible correspondence with the present views of the world, resulting from a cultural absorption of scientific enquires, nevertheless remain opened to a religious thought. There are currents that propose potential solutions in defining practical tasks of theology concerned with the needs of a pastoral dialogue with the man being shaped by the contemporary civilisation. Therefore, it is worthwhile to cast a closer look at the anthropological descriptions of man as seen through the eyes of the contemporary philosophy, as well as examine the ways of the interpretation of the constitutive cultural texts, including the Bible, the latter being one of the most important sources of our knowledge about God and the most essential articles of the Christian faith. The place of the Bible in the culture, however, is submitted to changes. Taking up a dialogue with such philosophical systems that propose, for example, F. Ebner, J. Derrida, E. Levinas, E. Havelock or A. Gawroński – among other thinkers – we may see many problems concerning the function of the word and scripture as the intermediaries between God and man in quite a new light.

PHILOSOPHIE DER SPUR UND DER PRÄSENZ.
AUF DER SUCHE NACH PERSPEKTIVEN
DER GOTTESERKENNTNIS DURCH WORT UND SCHRIFT
(ZUSAMMENFASSUNG)

Die Frage nach dem gewünschten Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie muss den konkreten kulturellen Kontext, in dem wir uns befinden, berücksichtigen. Es gibt heutzutage Philosophien, deren fruchtbare Zusammenarbeit mit der theologischen Wissenschaft bekannt, und für beide Partner nützlich ist. Es gibt aber auch solche, deren Anhänger sich sehr weit entfernt sehen von der Zustimmung zu Glaubenswahrheiten, welche die Kirche verkündet und die Theolo-

gie erklärt. Zwischen den beiden Polen eröffnet sich ein weiter Raum. Hier situieren sich jene Typen philosophischen Diskurses, die - auf eine enge Korrespondenz mit dem modernen, auf Grund der kulturellen Rezeption naturwissenschaftlicher Daten erstellten Weltbild achtend – für den Dialog mit dem religiös orientierten Denken dennoch offen bleiben. In diesem Bereich lassen sich einige Denkströmungen nennen, die die praktischen Aufgaben der Theologie, vor allem die Bedingungen des seelsorglichen Dialogs mit dem durch das moderne Denken beeinflussten Menschen, nennen. Aus diesem Grund sollte man, erstens, die anthropologischen Perspektiven der modernen Philosophie genauer betrachten. Zum zweiten darf man die aus den Interpretationsmodi konstitutiver kultureller Texte gewonnenen Erkenntnisse, die sich auch auf die Bibel beziehen, nicht außer Acht lassen. Die Bibel bleibt eine der wichtigsten Quellen der Gotteserkenntnis sowie der Ergründung der christlichen Glaubenswahrheiten, jedoch ihre Situierung in der Kultur verändert sich. Indem man den Dialog mit solchen philosophischen Ansätzen, wie z.B. denen von F. Ebner, J. Derrida, E. Levinas, E. Havelock oder A. Gawroński nicht scheut, wird man imstande sein, viele mit der Funktion des Wortes und der Schrift als Vermittlungsinstanzen im Verhältnis zwischen Mensch und Gott zusammenhängende Probleme in einem neuen Licht zu sehen.

O. ROBERT PLICH OP

Kolegium Filozoficzno-Teologiczne OO. Dominikanów w Krakowie

PROPORCJONALIZM:
POKUSA UTYLITARYZMU W TEOLOGII MORALNEJ

- Słowa kluczowe:** proporcjonalizm, konsekwencjalizm, utilitaryzm, kalkulacja dóbr, zasada podwójnego skutku, absolutne zakazy moralne, przedmoralne i moralne zło/dobro.
- Key words:** proportionalism, consequentialism, utilitarianism, the calculation of goods, the principle of double effect, moral absolutes, pre-moral and moral evil/good.
- Schlüsselworte:** Proportionalismus, Konsequentialismus, Utilitarismus, Güterabwegung, Handlung mit doppelten Folgen, absolute Prohibitiva, vormoralisches und moralisches Gut/Böse.

Porównywanie wartości i dokonywanie rachunku dóbr ma często miejsce w dziedzinie ludzkich wyborów. Kiedy jednak uczyni się z niego naczelną zasadę etyczną, abstrahując od obiektywnej teorii dobra oraz odrzucając rozróżnienie na zamierzone i niezamierzone, chociaż przewidziane konsekwencje ludzkiego czynu, to łatwo popaść w typową dla utilitaryzmu zasadę użyteczności. Według tej zasady ludzkie działanie jest słuszne, jeśli przynosi jak największą szczęścia jak największej liczbie osób¹. Wynika z tego, że z kilku opcji działania możliwych do wyboru, należy wybrać tę, która najbardziej przymnaża szczęścia. Takiej filozofii ulegli teologowie, którzy w dobie posoborowej odnowy teologii moralnej wypracowali metodę rozumowania moralnego, zwaną proporcjonalizmem. Głównymi proporcjonalistami byli: Peter Knauer SJ, Richard A. McCormick SJ, Bruno Schüller SJ, Franz Böckle, Charles E. Curran, Joseph Fuchs SJ, Bernard Häring CSsR, Louis Janssens, Timothy E. O'Connell, Richard M. Gula SS, Franz Scholz. Proporcjonalizm zyskał wielką popularność i znaczący wpływ na wykształcenie teologiczne kaznodziejów, spowiedników, katechetów, liderów wspólnot kościelnych oraz na praktykę życia katolików. Został jednak odrzucony przez papieża Jana Pawła II w encyklice *Veritatis splendor*².

¹ Por. J.S. Mill, *Utilitarianism*, Indianapolis – Cambridge 1979, s. 7.

² VS 74-75.

Istota proporcjonalizmu

Chociaż istnieją pewne różnice pomiędzy teoretykami proporcjonalizmu i nie wszyscy jego zwolennicy przyjęliby wspólną definicję bez zastrzeżeń, to jednak na podstawie analizy poglądów różnych autorów, można wstępnie określić proporcjonalizm jako teorię, według której najlepszym działaniem, zobowiązującym podmiot do wyboru i realizacji spośród różnych możliwych opcji, jest takie, które daje szansę osiągnięcia jak najwyższej proporcji skutków dobrych do złych. Innymi słowy, przystępując do działania, najpierw trzeba wyznaczyć proporcję pomiędzy skutkami dobrymi i złymi w poszczególnych wariantach swojego postępowania, i następnie po porównaniu tych proporcji należy wybrać taką opcję, która ma największą szansę urzeczywistnienia najwyższej proporcji skutków dobrych w stosunku do złych.

Nazwa „proporcjonalizm” zrodziła się głównie dzięki krytykom tej teorii, którzy wymyślili ją po tym, jak jej zwolennicy sprzeciwiali się określeniu jej jako konsekwencjalizm³. Proporcjonalizm zrodził się wśród moralistów katolickich, zakładających obiektywną teorię dobra, której wyznacznikiem jest natura ludzka⁴, jednak sama teoria dobra wydaje się mieć dla proporcjonalizmu wtórne znaczenie. Teoria dobra niewątpliwie odróżniała katolickich proporcjonalistów od klasycznych utilitarystów, dla których ostateczną miarą dobra była przyjemność. Jednak najważniejsza dla proporcjonalizmu jest odziedziczona po utilitaryzmie metoda identyfikacji działania moralnie zobowiązującego jako przynoszącego maksymalną proporcję pomiędzy dobrymi i złymi skutkami spośród różnych wariantów działania możliwych do wyboru.

Wartościując ludzkie czyny, proporcjonalisci wołają posługiwać się pojęciem słuszności bądź niesłuszności moralnej, natomiast oceniając osoby, ich motywacje, intencje i postawy, używają określenia dobroci lub zła moralnego. Określona osoba może bowiem przyczynić się do dobrostanu innych osób, stąd jej działanie jest moralnie słuszne, ale może to zrobić z pobudek egoistycznych, czyli moralnie złych⁵. Według proporcjonalistów powodowane przez ludzkie działanie dobro i zło, pomiędzy którymi wyznacza się proporcję, nie

³ Russell Shaw twierdzi, że nazwę proporcjonalizm ukuł Germain Grisez, podczas gdy Christopher Kaczor jej utworzenie przypisuje Williamowi Mayowi. Por. R. Shaw *Proportionalism*, w: R. Shaw (red.), *Our Sunday Visitor's Encyclopedia of Catholic Doctrine*, Huntington Indiana 1997, s. 541; Ch. Kaczor, *Proportionalism and The Natural Law Tradition*, Washington D.C. 2002, s. 31. Za nieadekwatnością nazwy „konsekwencjalizm” czy „utilitaryzm” w odniesieniu do proporcjonalizmu argumentuje Ch. Curran, *Utilitarianism and Contemporary Moral Theology: Situating the Debates*, w: Ch. Curran, R. McCormick (red.), *Moral Norms and Catholic Tradition*, New York 1979, s. 352–354.

⁴ Por. R. McCormick, *How Brave a New World? Dilemmas in Bioethics*, New York 1981, s. 5.

⁵ Por. B. Schüller, *The Double Effect in Catholic Thought: A Reevaluation*, w: R. McCormick, P. Ramsey (red.), *Doing Evil to Achieve Good*, Chicago 1978, s. 183; J. Fuchs, *Christian Ethics in a Secular Arena*, Washington DC 1984, s. 81.

mają jeszcze moralnego charakteru. Stąd określa się je jako dobro i zło przedmoralne, ontyczne lub fizyczne, albo też przedmoralne wartości i antywartości. Zło przedmoralne to brak doskonałości i spełnienia, który frustruje ludzkie dążenia, powoduje cierpienie, i godzi w dobrostan człowieka⁶. Przyzwolenie na zło przedmoralne nie jest jeszcze równoznaczne ze złem moralnym. O moralnej wartości czynu świadczy dopiero proporcja pomiędzy przedmoralnym dobrem i złem. Jeśli jest ona najwyższa w porównaniu z proporcjami zawartymi w innych opcjach, to wówczas stanowi ona tzw. proporcjonalną rację, która sprawia, że czyn jest słuszny moralnie. Jeśli zaś nie, to takiemu czynowi brakuje proporcjonalnej racji i w związku z tym jest on moralnie niesłuszny⁷. Moralnie nakazany może być zatem nawet taki czyn, który powoduje wprawdzie przedmoralne zło, lecz proporcja przedmoralnego dobra do zła jest w tym czynie największa w porównaniu z innymi wariantami możliwego postępowania⁸.

Wbrew zatem tradycyjnej katolickiej nauce o czynach wewnętrznie złych, czyli złych ze względu na swój przedmiot – środek, proporcjoniści twierdzą, że nie da się ocenić moralnie czynu ludzkiego jedynie na podstawie ontycznego dobra lub zła środka. Aby dokonać takiej oceny należy wziąć pod uwagę całość działania i ontyczne dobro lub zło środka ująć w jego związku z celem działania, do którego środek ten prowadzi. Środek wzięty sam w sobie, bez jego związku z celem, pozostaje jedynie zewnętrznym materialnym zdarzeniem⁹ w fizycznym świecie, które może być wyrażone jedynie językiem opisowym lub wartościującym jedynie przedmoralnie. Ontyczne zło zastosowanego środka, może być słusznie chciane i bezpiecznie wybrane przez działającą osobę, pod warunkiem, że służy ono urzeczywistnieniu celu, który stanowi proporcjonalnie większe ontyczne dobro. Wówczas dobroć celu udziela się całemu aktowi¹⁰.

Chociaż zło ontyczne nie powinno być nadrzędnym celem ludzkiego działania, a zatem nie powinno być chciane samo w sobie, to jednak może być czasem zamierzone jako cel pośredni¹¹. Realizacja dóbr ontycznych tam, gdzie to tylko możliwe, jest naszą główną powinnością, jednak istnieją takie tragiczne sytuacje, w których każdy wariant postępowania nieuchronnie prowadzi do celu, który zawiera domieszkę ontycznego zła. Wówczas najbardziej słuszne jest wybranie takiej opcji, gdzie ontyczne zło będzie jak najmniejsze¹². Istotę

⁶ Por. L. Janssens, *Ontic Evil and Moral Evil*, Louvain Studies 4 (1972), s. 134; R. McCormick, *Notes on Moral Theology, 1981–1984*, Lanham MD 1985, s. 110; J. Fuchs, *Christian Ethics*, s. 81–82.

⁷ Por. R. McCormick, *Notes on Moral Theology, 1981–1984*, s. 110; L. Janssens, *Ontic Evil*, s. 142–149.

⁸ Por. G. Grisez, *The Way of the Lord Jesus*, t. I: *Christian Moral Principles*, Quincy Illinois 1997, s. 141–142.

⁹ Por. R. McCormick, *Veritatis Splendor and Moral Theology*, *America* 169 (1993), 30 X, s. 10.

¹⁰ Por. L. Janssens, *Ontic Evil*, s. 116–133.

¹¹ Por. *ibidem*, s. 140–142.

¹² Por. *ibidem*, s. 149–151; J. Fuchs, *Christian Ethics*, s. 81.

podejścia proporcjonalistycznego można by więc wyrazić w formie następującej zasady: osoba działająca może słusznie wybierać i posługiwać się ontycznym złem (przedmoralną antywartością) jako środkiem wiodącym do osiągnięcia możliwie największego ontycznego dobra (przedmoralnej wartości) lub/i najmniejszego ontycznego zła (przedmoralnej antywartości). Wszystkie zatem tradycyjne absolutne zakazy moralne, dotyczące konkretnych zachowań (np. nie zabijaj niewinnej osoby ludzkiej, nie kłam, nie cudzołóż itp.), proporcjonalści traktują jako specyficzne normy behawioralne, a nie moralne, i dlatego odrzucają ich absolutny charakter. Według nich moralną jakość norma behawioralna zyskuje dopiero w odniesieniu do proporcjonalnej racji pomiędzy ujętym w tej normie konkretnym zachowaniem a celem, którego realizacji to zachowanie miałoby służyć.

Elementy myślenia proporcjonalistycznego mogły mniej lub bardziej świadomie udzielać się katolickim moralistom i spowiednikom w ciągu wieków. Jednak w formie systematycznej teorii proporcjonalizm pojawił się dopiero w latach sześćdziesiątych XX w. na kanwie debaty dotyczącej etycznej dopuszczalności różnych form kontroli urodzin. Uczestnicy tej debaty, stosując metodę proporcjonalistyczną, twierdzili, że pewna forma ontycznego zła, polegająca na ubezplodnieniu pojedynczych aktów małżeńskich, może być moralnie usprawiedliwiona, o ile prowadzi do wzrostu płodnej miłości małżonków. Nie powinno się więc potępiać ogólnie wszystkich aktów antykoncepcyjnych jedynie na podstawie spowodowanego przez nie wyizolowanego skutku, jakim jest ubezplodnienie, lecz ocenę moralną należy formułować osobno za każdym razem, biorąc jeszcze pod uwagę wpływ antykoncepcyjnych praktyk na szerszy kontekst miłości małżeńskiej i odpowiedzialnej płodności¹³.

Atrakcyjność proporcjonalizmu

Jeden z czołowych krytyków proporcjonalizmu – Germain Grisez – wymienia kilka czynników składających się na atrakcyjność tej teorii¹⁴. Po pierwsze, atrakcyjnie wygląda główna teza proporcjonalizmu, odziedziczona z utyli-

¹³ Większość członków specjalnej komisji, powołanej przez papieża Jana XXIII do badania problemów dotyczących demografii, rodziny i przyrostu naturalnego, wydała w 1967 r. dokument zwany popularnie *Raportem większości*, który stanowi świadectwo ówczesnego stosowania argumentacji proporcjonalistycznej na rzecz moralnej dopuszczalności antykoncepcji. Łacińska nazwa *Raportu* brzmi: *Documentum Syntheticum de Moralitate Regulationis Nativitatum*. Po angielsku dokument dostępny jest jako: *The Question is not Closed: The Liberals Reply*, w: R. Hoyt (red.), *The Birth Control Debate*, Kansas City MO 1968, s. 63–78. Argument proporcjonalistyczny odrzucił Paweł VI w encyklice *Humanae vitae*. Por. HV 14.

¹⁴ Por. G. Grisez, *Christian Moral Principles*, s. 145–147.

taryzmu, według której należy postępować tak, aby maksymalizować korzyści i minimalizować straty. Teza ta wydaje się podstawowa i oczywista, a twórcy utylitaryzmu – Jeremy Bentham i John Stuart Mill, którzy ją wypromowali, przekonywali, że rzeczy najbardziej podstawowe nie mogą być uzasadnione za pomocą racji jeszcze bardziej podstawowych, gdyż takie już nie istnieją. Jeden z prominentnych teoretyków proporcjonalizmu – Richard McCormick – twierdził w podobny sposób, że w przypadkach konfliktów moralnych, gdzie każde możliwe rozwiązanie łączy się ze spowodowaniem zła, należy kierować się wyborem mniejszego zła. Zaprzeczenie tej zasady sprowadzałoby się, według niego, do przyjęcia tezy przeciwnej, nakazującej w takich sytuacjach kierowanie się wyborem większego zła, co byłoby istną niedorzecznością¹⁵.

Po drugie, powodem atrakcyjności proporcjonalizmu jest elastyczność, z jaką koncepcja ta traktuje normy moralne. Normy mają oczywiście swoją doniosłość, ale życie niesie ze sobą niespotykane wcześniej sytuacje, w których zastane normy mogą okazać się nieadekwatne. W świecie naznaczonym przez grzech pierworodny ludzka egzystencja pełna jest braków i niedoskonałości, a wiele ludzkich wyborów nieuchronnie uwikłanych jest w zło ontyczne. Postępowanie człowieka cechuje się dramatyczną dwuznacznością polegającą na tym, że chcąc osiągnąć pewne dobra, często poświęcamy inne¹⁶. Absolutne normy moralne spełniałyby doskonale swoją rolę w idealnym świecie, ale w rzeczywistości zepsutej przez grzech kompromisy są nieuniknione. Do tego należy dodać historyczny charakter ludzkiej natury, jej podatność na przemiany. Dlatego według proporcjonalistów nie istnieją normy absolutne i nawet najbardziej rygorystyczne reguły w niektórych okolicznościach muszą dopuszczać wyjątki¹⁷.

Po trzecie, nasze codzienne doświadczenie i język wydają się przemawiać za słusznością proporcjonalizmu. Często dokonujemy analizy różnych praktycznych rozwiązań i wybieramy te, które mają jak najwięcej cech pozytywnych i jak najmniej negatywnych. W naszym języku posługujemy się przy tym następującymi określeniami: „większe dobro”, „większy pożytek”, „mniejsze zło”, „mniejsza krzywda” itp. Różne są z pewnością mniejszym dobrem niż cały las, więc gdy płonie las, należy wówczas go ratować, nawet kosztem róż¹⁸.

¹⁵ Por. R. McCormick, *Ambiguity in Moral Choice*, w: R. McCormick, P. Ramsey (red.), *Doing Evil*, s. 38; idem, *Notes on Moral Theology: 1984*, *Theological Studies* 46 (1985), s. 59; G. Grisez, *Christian Moral Principles*, s. 145–146.

¹⁶ Por. P. Knauer, *The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect*, w: Ch. Curran, R. McCormick (red.), *Moral Norms and Catholic Tradition*, New York 1979, s. 16; L. Janssens, *Ontic Evil*, s. 134–138.

¹⁷ J. Fuchs, *Personal Responsibility and Christian Morality*, Washington DC 1983, s. 129, 133; G. Grisez, *Christian Moral Principles*, s. 146.

¹⁸ Por. *ibidem*, s. 150.

Po czwarte, katolicycy propagatorzy proporcjonalizmu próbują także wykazać, że teoria ta ma swoje podstawy w katolickiej tradycji moralnej. Koronnym przykładem ma być według nich nauka św. Tomasza z Akwinu o moralnej dopuszczalności zła, jakim jest zabicie człowieka dla proporcjonalnie wielkiego dobra, którym jest ocalenie życia innej osoby lub wielu ludzi¹⁹. Także inne przypadki, takie jak dopuszczalność mówienia nieprawdy, aby ocalić czyjeś życie, czy dopuszczalność usunięcia ciąży pozamaciecznej, aby ocalić życie matki, są dla niektórych dowodem na to, że katolicka tradycja moralna dopuszczała rozumowanie proporcjonalistyczne. Zamiast uzasadniać wyjątki od norm w niespójny sposób w świetle różnych kryteriów (np. zgodność z naturą, autoryzacja przez odpowiednią władzę, pośredniość powodowania skutku), jak czyniła to tradycja, proporcjonalizm koryguje tradycję, i pokazuje, że wszystkie takie wyjątki mogą być uzasadnione spójnie w świetle jednego kryterium, którym jest proporcjonalna racja²⁰. W ten sposób samo pojęcie przedmiotu aktu moralnego, odziedziczone z tradycji, proporcjonalności oczyszczają z zawężonego rozumienia skupionego na cechach przedmoralnych (materialnych lub fizycznych i dlatego zwanego „fizykalizmem”²¹), a następnie poszerzają je, włączając doń istotne moralnie okoliczności²². Ich zdaniem nawet sam św. Paweł, zabraniając czynienia zła, w celu osiągnięcia dobra (Rz 3, 8), albo jedynie formułował ogólną zachętę (*parenesis*), a nie normę absolutną²³, albo miał na myśli zło moralne, a nie przedmoralne²⁴.

Główne elementy krytyki proporcjonalizmu

Można wyróżnić cztery zasadnicze powody krytyki proporcjonalizmu (i konsekwencjalizmu). Po pierwsze – największą wadą metody proporcjonalistycznej jest brak obiektywnego sposobu pomiaru różnorodnych ontycznych

¹⁹ Por. L. Janssens, *Ontic Evil*, s. 116–133; G. Grisez, *Christian Moral Principles*, s. 145–147.

²⁰ Por. Ch. Kaczor, *Proportionalism*, s. 14–18, 22; P. Knauer, *The Hermeneutic Function*, s. 33; Bruno Schüller, *Double Effect*, s. 169; R. McCormick, *A Commentary on the Commentaries*, w: R. McCormick, P. Ramsey (red.), *Doing Evil*, s. 217; Ch. Curran, *Veritatis Splendor: A Revisionist Perspective*, w: M. Allsopp, J. O’Keefe (red.), *Veritatis Splendor: American Responses*, Kansas City 1995, s. 232; J. Gaffney, *The Pope on Proportionalism*, w: M. Allsopp, J. O’Keefe (red.), *Veritatis Splendor: American Responses*, s. 63.

²¹ Nazwę „fizykalizm” ukuł Charles Curran (*Veritatis Splendor: A Revisionist Perspective*, s. 238).

²² Por. R. McCormick, *Veritatis Splendor and Moral Theology*, s. 10; idem, *Notes on Moral Theology, 1981–1984*, s. 110; J. Fuchs, *Christian Ethics*, s. 74; L. Cahill, *Contemporary Challenge to Exceptionless Moral Norms*, w: *Moral Theology Today: Certitudes and Doubts*, St. Louis 1984, s. 123–124; Ch. Kaczor, *Proportionalism*, s. 18–20, 96–97.

²³ Por. B. Schüller, *Die Quellen der Moralität: Zur systematischen Ortung eines alten Lehrstücks der Moraltheologie*, *Theologie und Philosophie* 59 (1984), s. 545.

²⁴ Por. G. Hallet, *Greater Good: The Case For Proportionalism*, Washington DC 1995, s. 44–45.

dóbr i zła, a zwłaszcza nie da się mierzyć podstawowych dóbr natury ludzkiej i zniszczeń im wyrządzonych, stanowiących zło. Proporcjoniści katoliccy nie odrzucają obiektywnej teorii dobra, zakładającej istnienie podstawowych dóbr natury ludzkiej, których integralna realizacja w wolności składa się na godność osoby ludzkiej. Bez tych dóbr godność osoby ludzkiej byłaby tworem retorycznym pozbawionym specyficznej, obiektywnej treści i w związku z tym nie stanowiłaby kryterium moralnej oceny czynów ludzkich²⁵. Jednak wielość takich wzajemnie niesprowadzalnych do siebie dóbr powoduje, że nie da się ich obiektywnie porównywać i wyznaczać pomiędzy nimi proporcji. Nie da się w sposób niearbitralny obliczyć, ile aktów realizacji jednego dobra potrzeba, aby przeważyć inne akty polegające na niszczeniu drugiego dobra. Z tego powodu kluczowe dla proporcjonalizmu terminy „większe lub mniejsze dobro” i „większe lub mniejsze zło” nie mają ściśle i obiektywnie określonego znaczenia w przypadkach, w których używają ich proporcjoniści, a zatem nie da się uzasadnić czyjeś postępowanie w odniesieniu do tych terminów²⁶. Nawet przybliżone mierzenie dóbr i zła oraz szacowanie proporcji między nimi wymaga obiektywnej metody mierzenia²⁷. Fakt, że w naszym codziennym życiu na masową skalę dokonujemy porównywania dóbr i ich braków, nie potwierdza prawdziwości proporcjonalizmu. Nasze codzienne kalkulacje dotyczą bowiem przede wszystkim dóbr użytecznych, a nie podstawowych dóbr ludzkich²⁸.

Wydawać by się mogło, że od problemu niewspółmierności dóbr mógłby być wolny utilitaryzm hedonistyczny, który nie opierał się na teorii wielu różnych podstawowych dóbr ludzkich, gdyby rzeczywiście głosił istnienie jednego takiego dobra, jakim byłaby przyjemność. Przyjemność jako nadrzędne dobro stanowiłaby wówczas jedyną uniwersalną miarę, którą można by oceniać wartość ludzkich wyborów zgodnie z zasadą użyteczności. Jednak już sami klasycy utilitaryzmu dostrzegali pewną złożoność natury przyjemności²⁹. Ta cecha przyjemności została potem wyeksponowana przez krytyków utilitaryzmu, którzy podkreślali, że przyjemność jest dobrem subiektywnym i niejednorodnym, dlatego nie poddaje się wymiernym obiektywnym kalkulacjom. Proporcjoniści natomiast z jednej strony bronią się przed zrównywaniem ich

²⁵ Godność osoby ludzkiej jest często przywoływana przez posoborowych moralistów i etyków katolickich jako kryterium oceny czynów ludzkich, jednak bez treściowego dookreślenia termin ten stanowi element jałowej retoryki i trudno wykazać zgodność lub sprzeczność ludzkiego postępowania z takim niedookreślonym kryterium. Nauczanie Kościoła proponuje dookreślenie koncepcji godności osoby ludzkiej, zwracając uwagę na to, że składają się na nią podstawowe dobra ludzkie, ku którym człowiek ma naturalną skłonność. Kościół nie podaje jednak precyzyjnego i wyczerpującego katalogu takich dóbr, prawdopodobnie dlatego, aby nie dogmatyzować stwierdzeń natury filozoficznej. Por. VS 13, 48.

²⁶ Por. G. Grisez, *Christian Moral Principles*, s. 147.

²⁷ Por. *ibidem*, s. 152.

²⁸ Por. *ibidem*, s. 151.

²⁹ Por. J.S. Mill, *Utilitarianism*, s. 8–10.

z utylitarystami i wskazują, że bogaty świat wartości nie da się zredukować do jednej miary dobra, jaką stanowi przyjemność³⁰. Z drugiej jednak strony, zdaniem krytyków, niektórzy zwolennicy proporcjonalizmu chętnie sięgają po psychologiczną interpretację podstawowych dóbr ludzkich, według której poszczególne dobra są o tyle realizowane w naszym życiu, o ile przysparzają nam jakiejś psychicznej gratyfikacji, dobrego samopoczucia czy po prostu przyjemności. W takim podejściu przyjemność staje się niejako znakiem rozpoznawczym dobra i ostatecznie jego miarą, co powoduje, że metoda proporcjonalistyczna może wielu prowadzić w objęcia utylitaryzmu³¹.

Po drugie – proporcjonalizm jest krytykowany z powodu niemożliwości objęcia kalkulacją wszystkich skutków ludzkiego czynu, ponieważ nie sposób z góry ich przewidzieć. Poza tym, niektóre skutki określonego działania mogą otworzyć dalsze możliwości działania wraz z ich kolejnymi skutkami, te zaś mogą otworzyć następne opcje do wyboru z ich wachlarzem skutków i tak w nieskończoność³². Ta trudność charakteryzuje przede wszystkim konsekwencjalizm, ale udziela się także proporcjonalistom, którzy nie potrafią postawić wyraźnych granic zastosowania ich metody do kolejnych generacji pojawiających się skutków. Dlatego Richard McCormick chciał ograniczyć proporcjonalizm jedynie do sytuacji konfliktu pomiędzy wartościami tego samego rodzaju, a więc mierzonych tą samą miarą dobra, i postulował objęcie kalkulacją jedynie bezpośrednich skutków wynikających z działania³³. Sytuacje konfliktów porównywalnych wartości są jednak bardzo rzadkie, i gdyby ograniczyć proporcjonalizm do takich sytuacji, byłby on praktycznie rzadko używanym narzędziem. To kłóciłoby się z nastawieniem wielu teoretyków proporcjonalizmu, którzy widzieli w nim fundamentalną i powszechną zasadę moralnej oceny czynów ludzkich³⁴.

Świadom tego Peter Knauer chciał nieco inaczej niż McCormick zapobiec antykonsekwencjalistycznej krytyce proporcjonalizmu, stąd ocenę moralną czynów ludzkich wywodził z kalkulacji ograniczonej do jednej wartości i odpowiadającej jej antywartości, lecz przeprowadzanej w dłuższym okresie czasu i nie zawężonej do sytuacji konfliktów. Twierdził bowiem, że moralnie złe akty to takie, które powodują w dłuższej perspektywie sprzeczność (*long-run contradiction*) pomiędzy upragnioną wartością a sposobem jej realizacji, natomiast dobre czyny to takie, w których przedmoralnie zły środek nie uda-

³⁰ Por. E. Vacek, *Proportionalism: One View of the Debate*, w: Ch. Kaczor (red.), *Proportionalism For and Against*, Milwaukee 2000, s. 298.

³¹ Por. G. Grisez, *Christian Moral Principles*, s. 143.

³² Por. VS 77.

³³ Por. R. McCormick, *Notes on Moral Theology, 1965–1980*, Lanham MD 1981, s. 718–719; idem, *A Commentary on the Commentaries*, s. 201, 236–239, 216, 265.

³⁴ Por. Ch. Kaczor, *Proportionalism*, s. 84–85; oraz s. 124 wraz z cytatem z B. Schüller, *Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze*, *Theologie und Philosophie* 45 (1970), s. 4.

remnia realizacji dobrego celu w dłuższej perspektywie³⁵. Optymizm stanowiska Knauera podkopuje jednak fakt, że realizacja nawet jednej wartości w dłuższej perspektywie cechować się może swoistą fluktuacją: raz przybierając na sile, innym razem ulegając atrofii, a w takiej sytuacji nie wiadomo jak długa ma być perspektywa monitorowania realizacji określonej wartości, aby była miarodajna dla oceny czynu. Poza tym, im dłuższa perspektywa, tym trudniej wy badać wpływ określonego środka na realizację upragnionej wartości, a zwłaszcza takiej, która ma niewymierny charakter egzystencjalny, i której realizacja zależy jeszcze od wielu innych czynników³⁶.

Po trzecie – proporcjonalizm jako „ochrzczona” przez teologów zasada użyteczności, dzieli jedno z podstawowych niedomagań utilitaryzmu, jakim jest trudność w uwzględnianiu wymagań sprawiedliwości³⁷. Proporcjonalizm nie daje bowiem żadnej wskazówki, jak pogodzić powinność wynikłą z proporcjonalistycznej kalkulacji z obowiązkiem wynikającym z porządku sprawiedliwości. Weźmy dla przykładu sytuację, kiedy ktoś zachorował na nieuleczalną chorobę, i ciągle utrzymywanie go przy życiu jest bardzo kosztowne, a za te same pieniądze można by całkowicie wyleczyć kilka innych osób, które chorują na uleczalne choroby. Wówczas konsekwentna wierność metodzie proporcjonalistycznej (a jej zwolennicy nie wypracowali czytelných ograniczeń zabezpieczających przed konsekwentnym jej zastosowaniem) nakazuje odmówić kosztownego utrzymywania przy życiu jednej osoby, która zapracowała na swoje leczenie, i nakazuje za jej pieniądze ratowanie kilku pozostałych osób, które same nie wypracowały środków na swoje leczenie, chociaż mogły. Kilka wyleczonych osób i jedna zmarła to lepsza proporcja, niż ta w przypadku, kiedy jedna osoba pozostaje przy życiu a kilka innych umiera. Opcja zawierająca tę lepszą proporcję jest jednak wyraźnie niesprawiedliwa.

Po czwarte – proporcjonalizm wykazuje inną jeszcze wadę utilitaryzmu, a mianowicie brakuje w nim kategorii czynów nadobowiązkowych, czyli tzw. rad. Stosując konsekwentnie metodę proporcjonalistyczną, można wyróżnić jedynie czyny nakazane i zakazane, a więc przykazania. Jeśli bowiem według konsekwentnie stosowanej metody proporcjonalistycznej należy wybierać tę opcję, która przysporzy największą proporcję przedmoralnego dobra do zła, to ta właśnie opcja staje się nakazana, pozostałych zaś nie należy wybierać, są więc zakazane³⁸. Na przykład, jeśli pewna osoba odda dobrowolnie swoją nerkę, aby ratować kogoś innego, jesteśmy dla niej pełni podziwu, i zwykle rozumiemy, że taka osoba dokonała czegoś, do czego nie była zobowiązana,

³⁵ Por. P. Knauer, *Hermeneutic Function*, s. 23.

³⁶ Por. G. Grisez, *Christian Moral Principles*, s. 161–164.

³⁷ Por. T. Beauchamp, J. Childress, *Zasady etyki medycznej*, Warszawa 1996, s. 64.

³⁸ Por. ibidem, s. 63–64; Ch. Kaczor, *Proportionalism*, s. 136.

a więc jej czyn był szlachetny i to właśnie dlatego, że był nadobowiązkowy. Tymczasem według konsekwentnego proporcjonalizmu, osoba o dwóch zdrowych nerkach koniecznie powinna oddać jedną nerkę osobie, której w ten sposób uratuje życie. Jeśli więc dojdzie do oddania nerki, to dawca i biorca będą żyć i proporcja jest korzystna, natomiast jeśli do tego nie dojdzie, to człowiek nadający się na dawcę będzie oczywiście żył dalej, ale chory człowiek umrze. Ostatnia opcja zawiera niekorzystną proporcję, więc powinna być moralnie zakazana. Oczywiście oddawanie nerki może nie być obojętne dla dawcy, co również powinno być brane pod uwagę przy szacowaniu proporcji pomiędzy ontycznym dobrem i złem, ale jak już wiemy, szacunkowe ocenianie proporcji w prawdopodobnych i odległych skutkach jest poważną słabością proporcjonalizmu, od której niektórzy jego zwolennicy chcą go uwolnić i ograniczyć do skutków najbliższych, a wówczas ten czwarty argument krytyczny przybiera na sile. Najbardziej jaskrawą ilustracją czynu obowiązkowego, do którego wiódłby proporcjonalizm ograniczony do najbardziej bezpośrednich skutków i do jednej tylko wartości, służącej za miarę dobra, byłby nakaz, aby zdrowa osoba poświęciła swoje życie, oddając obydwie nerki, serce, wątrobę, rogowkę, i cokolwiek jeszcze, ratując w ten sposób i poprawiając życie wielu innym potrzebującym tych organów osobom. Powodowałyby to ewidentnie bardziej korzystną proporcję, polegającą na uratowaniu życia i sprawności wielu osobom, kosztem życia jednej osoby, niż wtedy, kiedy liczne potrzebujące osoby poumierają lub pozostały poważnie niedomagające, a jedna osoba cieszyła się pełnią życia, zachowując swoje organy dla siebie³⁹.

Proporcjonalizm a tradycja

Proporcjoniści chętnie wspierają swoją metodę nauką św. Tomasza z Akwinu dotyczącą obrony koniecznej, gdzie – jak twierdzą – dochodzi do rozmyślnego pozbawienia życia napastnika dla proporcjonalnie poważnego

³⁹ G. Grisez w swojej pionierskiej krytyce proporcjonalizmu podaje inny jeszcze argument krytyczny. Twierdzi, że jeśli antycypując wybór, można byłoby wiedzieć, tak jak chcą tego proporcjoniści, która z opcji działania spowoduje więcej dobra i mniej zła, wtedy absurdalne byłoby wybieranie takiej opcji, która przyniesie mniej dobra a więcej zła. Dlatego w takiej sytuacji – zdaniem Grisez – wolny wybór nie istnieje, bo nie ma z czego wybierać. Warunkiem wolnego wyboru jest istnienie przynajmniej dwóch równie atrakcyjnych, konkurujących ze sobą opcji, wobec których racjonalny podmiot musi się opowiedzieć dzięki zastosowaniu kryteriów rozumowania moralnego, aby właściwie ukierunkować swój wybór. Por. G. Grisez, *Christian Moral Principles*, s. 147, 150, 152–154. Teza ta jest kontrowersyjna z punktu widzenia etyki tomistycznej, według której istnienie jednej wyraźnie lepszej opcji wcale nie determinuje osoby do jej wybrania. W takiej sytuacji osoba nie jest pozbawiona wolnego wyboru, gdyż określoną opcję może realizować bądź nie – por. św. Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 22, a. 6 corp.

powodu, jakim jest ocalenie życia innych osób. Pomijają jednak, że Tomasz i tradycja nigdy nie dopuszczali zamierzonego czynienia zła, lecz uzasadniali ten i podobne mu przypadki w odmienny sposób, a mianowicie dzięki zastosowaniu zasady podwójnego skutku. Wydaje się, że bezpośrednim czynnikiem sprzyjającym rozwojowi proporcjonalizmu było rozumienie czwartego warunku zasady podwójnego skutku, jakie pojawiło się w późnej neoscholastyce. Neoscholastycy uważali bowiem, że w działaniach o podwójnym skutku powinna istnieć rozsądna proporcja pomiędzy niezamierzonym, choć przewidzianym złym skutkiem, a zamierzonym dobrym skutkiem. Proporcjonalisci natomiast odrzucili rozróżnienie na skutki zamierzone i niezamierzone, chociaż przewidziane, i dlatego zredukowali wszystkie warunki zasady podwójnego skutku do warunku proporcjonalnej racji, którą według nich powinno się badać pomiędzy przewidywanymi skutkami dobrymi i złymi, traktując je wszystkie jako w równym stopniu zamierzone, o ile świadomie i dobrowolnie podejmuje się działanie, z którego one wypływają⁴⁰.

Tymczasem warunek proporcjonalnej racji składający się na zasadę podwójnego skutku nie wymaga tego, aby dobry efekt przeważał zły, lecz aby realizując zamierzony dobry cel zastosowano takie dobre środki, które powodują możliwie jak najmniejsze niezamierzone zło⁴¹. Wydaje się, że według św. Tomasza akt samoobrony może być moralnie dopuszczalny, nawet jeśli niechciane złe skutki takiego działania ewidentnie przeważają jego zamierzony dobry efekt. Na przykład, jeśli w wyniku takiej obrony jedna osoba ocali swoje życie, przyprawiając o śmierć pięciu atakujących, to chociaż przedmoralne zło przeważa w tym przypadku przedmoralne dobro (ocalenie życia jednej osoby kosztem życia pięciu osób), akt wciąż może być moralnie dopuszczalny, o ile nie dało się zachować życia w mniej kosztowny sposób. Dobrego charakteru czynu, jakim jest akt samoobrony, nie osłabia liczba atakujących narażonych na letalne skutki tego aktu. Według św. Tomasza większym dobrem w takich sytuacjach byłoby niepodjęcie aktu samoobrony, mogącego skutkować śmiercią agresora, czego przykład dał sam Chrystus⁴². Jednak Tomasz nie twierdzi, że należy zawsze realizować większe dobro i że w związku z tym należy zrezygnować z aktu samoobrony⁴³. Uwagi proporcjonalistów uchodzi

⁴⁰ Historyczny rozwój rozumienia tego, czym jest proporcjonalna racja, przedstawia Ch. Kaczor, *Proportionalism*, s. 23–44; idem, *Double-Effect Reasoning from Jean Pierre Gury to Peter Knauer*, *Theological Studies* 59 (1998), s. 297–316. Por. także B.V. Johnstone, *The Meaning of Proportionate Reason in Contemporary Moral Theology*, *The Thomist* 49 (1985), s. 223–247.

⁴¹ Por. STh II-II, q. 64, a. 7 corp.

⁴² Taką interpretację rozwija Christopher Kaczor na podstawie komentarza św. Tomasza, *Super Evangelium Matthaei*, c. 26, Paris 1876, 634. Por. Ch. Kaczor, *Proportionalism*, s. 40; idem, *Double-Effect Reasoning*, s. 310.

⁴³ Por. Ch. Kaczor, *Proportionalism*, s. 39–41.

to, że według św. Tomasza i tradycji czyn ludzki jest moralnie dobry, jeżeli dobry jest zarówno jego przedmiot – środek, cel i okoliczności (*bonum ex integra causa, malum ex quoquomque defectu*)⁴⁴. Tym samym ani św. Tomasz, ani tradycja nie odstępowali od nauczania o czynach wewnętrznie złych i nie dopuszczali wyjątków od absolutnych moralnych zakazów.

* * *

Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* potwierdził sprzeczność proporcjonalizmu z nauczaniem moralnym Kościoła i w ten sposób osłabił jego wpływ w refleksji teologicznej, chociaż elementy proporcjonalistycznego rozumowania wciąż cieszą się atrakcyjnością nie tylko wśród liberalnych teologów, ale także nieświadomych jego niebezpieczeństwa popularyzatorów myśli teologicznej, duszpasterzy i spowiedników. Wielu spośród nich, wychowanych na podręcznikowych uproszczonych reinterpretacjach myśli św. Tomasza, odczuwa potrzebę odnowy refleksji moralnej i często sięga po różne rozwiązania filozoficzne, mogące prowadzić do poważnych błędów, nie zawsze zupełnie nowych, lecz obecnie przedstawianych w nowej formie. Wydaje się, że tak właśnie jest w przypadku proporcjonalizmu. Chociaż jego zwolennicy podkreślają różnicę, jaka dzieli proporcjonalizm od typowego hedonistycznego utilitaryzmu, a którą jest przede wszystkim teoria dobra, to jednak nie da się zaprzeczyć, że obydwie koncepcje łączy przede wszystkim konsekwencjalistyczne nastawienie, przed którym ostatecznie nie udało się proporcjonalistom obronić. Proporcjonalisci przejęli od utilitarystów zasadę użyteczności i starali się ją połączyć z pewnym rozumieniem dobra obiektywnego. Okazało się to jednak niemożliwe z uwagi na brak jednej uniwersalnej miary dobra, do której można by sprowadzić różne podstawowe dobra ludzkie w ich konkretnych egzystencjalnych realizacjach. Poważny sukces, jaki odniosła ta błędna teoria oraz pewne zmęczenie klasycznym tomizmem upoważniają do pytania o to, jakiej więc filozofii potrzebuje teologia moralna? Z pewnością powinna to być filozofia uznająca, że prawda jest jedna. Jako jednak historycznie uwarunkowany produkt swoich czasów taka filozofia powinna jednocześnie liczyć się z możliwą własną niewydolnością ujęcia prawdy raz na zawsze w jeden kompletny i skończony system ludzkiej myśli, ale jednocześnie nie powinna podejrzliwie lub arogancko odnosić się do poprzedzających ją koncepcji, które w przeszłości znalazły szerokie uznanie. W dziedzinie katolickiej teologii moralnej jedną z najbardziej zasłużonych okazała się zorientowana teologicznie filozofia św. Tomasza. Ewentualne przyszłe i lepsze od tomizmu propozycje

⁴⁴ Por. STh I-II, q. 18, a. 4, ad 3; q. 19 a. 6 ad 1; q. 20, a. 2; W. May, *Aquinas and Janssens on the Moral Meaning of Human Acts*, *The Thomist* 48 (1984), s. 579.

filozoficzne dla teologii moralnej z pewnością nie spiszą na straty całego dorobku etycznego myśli św. Tomasza i jego uczniów, uszanują ich trafne osiągnięcia, i miejmy nadzieję, że będą potrafiły je rozwinąć i wyrazić w bardziej zrozumiałym i komunikatywnym sposób.

PROPORTIONALISM: THE TEMPTATION OF UTILITARIANISM IN MORAL THEOLOGY (SUMMARY)

During the post-Conciliar renewal of Catholic moral theology, some theologians worked out a method of moral reasoning called „proportionalism”. According to this method, an acting person is obliged to choose the option likely to yield the best proportion between pre-moral good and evil. Proportionalism seems attractive, but it contains some serious flaws. Although its adherents insist that proportionalism is distinct from utilitarianism because of its theory of the good, the two methods share a consequentialist approach from which proportionalists were never able to separate their system. In other words, proportionalists borrowed from utilitarians the principle of utility and tried to combine it with a certain understanding of the objective good. This effort proved fruitless because there is no single universal standard against which one can measure basic human goods in their specific existential realizations. Although proportionalists reject traditional Catholic teaching on intrinsically evil acts, they claim that their understanding of so-called „proportionate reason” is rooted in tradition. Yet a traditional condition of proportionate reason, which is one of the elements of the principle of double effect, requires not that the good effect outweigh the evil one, but that a person aiming for an intended good end should choose a good means that causes as little non-intended evil as possible. Proportionalism was rejected by Pope John Paul II in his encyclical letter *Veritatis splendor*, 74–75.

DER PROPORTIONALISMUS: EINE VERSUCHUNG DES UTILITARISMUS IN DER MORALTHEOLOGIE (ZUSAMMENFASSUNG)

Im Laufe der nachkonziliaren Erneuerung der Moraltheologie haben einige Theologen einen Weg der moralischen Argumentation vorgeschlagen, der als „Proportionalismus” bekannt ist. Nach dieser Methode soll die handelnde Person jene Option wählen, welche die beste Proportion zwischen dem vormoralischen Guten und Bösen widerspiegelt. Der Proportionalismus scheint sehr attraktiv zu sein, muss sich jedoch mit manchen ernsthaften Einwänden konfrontiert sehen. Obwohl ihn auf Grund seiner Theorie des Guten seine Anhänger vom Utilitarismus unterscheiden, verbindet beide Optionen vor allem die konsequentialistische Einstellung, der die Proportionalisten nicht entgehen vermochten. Von Utilitaristen haben die Proportionalisten vor allem den Nützlichkeitsgrundsatz übernommen, den sie dann mit einem bestimmten Verständnis des objektiv Guten zu verbinden versuchten. Dies erwies sich jedoch als schwer möglich, vor allem in Ermangelung eines universalen Maßes des Guten, nach dem man die Bedeutung anderer menschlicher Grundgüter in ihren spezifischen existenziellen Verhältnissen bestimmen könnte. Obwohl die traditionelle katholische Lehre

von den in sich schlechten Handlungen von den Proportionalisten abgelehnt wird, vertreten sie dennoch die Meinung, dass ihr Verständnis des proportionalen Handlungsgrundes in der moral-theologischen Tradition eingewurzelt ist. Das traditionelle, aus der Argumentation einer Handlung mit doppelten Folgen entnommene Verständnis des proportionalen Handlungsgrundes verlangt jedoch keineswegs, dass die guten Folgen die schlechten übersteigen, sondern dass gute Mittel im Laufe der Realisierung des beabsichtigten guten Zieles auf eine Weise verwendet wurden, die die in Kauf genommenen schlechten Folgen minimieren. In der Enzyklika *Veritatis splendor* Nr 74–75 hat Johannes Paul II. den Proportionalismus abgelehnt.

Ks. MICHAŁ DROŹDŹ
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

AKSJOLOGIA DARU W KOMUNIKACJI

Słowa kluczowe: komunikacja, dar, wartości, uczestnictwo, personalizm.
Key words: communication, gift, values, participation, personalism.
Schlüsselworte: Kommunikation, Gabe, Werte, Partizipation, Personalismus.

Wstęp

Każda komunikacja interpodmiotowa jest ze swej natury nie tylko relacją, odniesieniem, przekazem, wymianą czegoś, informowaniem, procesem społecznym itp., ale jest również procesem komunikowania się osób, zawierającym elementy daru, do których możemy zaliczyć m.in.: charakter samego aktu darowania, intencję i motywację przekazu, otwartość i wolność przyjęcia daru, szeroko rozumianą wzajemną afirmację osób itp. Dlatego warto podjąć próbę spojrzenia badawczego na komunikację medialną z perspektywy daru. Komunikacja medialna funkcjonuje w różnego typu uwarunkowaniach społeczno-ekonomicznych, w których elementy komercji stają się coraz bardziej jednym z głównych wyznaczników jej charakteru i jakości. Podstawowym uwarunkowaniem komunikacji medialnej są jednak ludzie, wolne i rozumne podmioty, dlatego też osobowe ramy komunikacji winny stanowić podstawowy wyznacznik jakości mediów. Etyka mediów winna pełnić rolę regulatora i gwaranta takiego osobowego charakteru komunikacji medialnej, chroniąc człowieka przed dominacją procesów komercjalizacji, instrumentalizacji i przedmiotowej funkcjonalizacji przestrzeni medialnej. Etyka medialna o tyle wypełni swoją właściwą rolę, o ile dostrzeże i ochroni, również w komunikacji medialnej, wymiar „osobowego daru”, który nie pozwoli na komercjalizowanie wszystkich aspektów funkcjonowania mediów. Inaczej mówiąc, etyka mediów ma nie tylko pokazać (to powinno tkwić raczej w jej założeniach), że jakkolwiek wymiar nieosobowy nie powinien dominować w ich funkcjonowaniu, ale winna

przede wszystkim wspomagać ludzi uczestniczących w komunikacji medialnej w kształtowaniu osobowego charakteru tej komunikacji. Komunikacja medialna na każdym etapie swojego urzeczywistniania się dotyczy człowieka, dlatego też ten kontekst ludzki ma znaczenie podstawowe, priorytetowe i nieporównywalne do innych kontekstów. Spojrzenie na komunikację medialną w kategoriach daru pozwoli – mamy nadzieję – odkryć i wydobyć elementy specyfiki tej komunikacji jako pośredniej komunikacji interpersonalnej, w której obecność człowieka jako istoty dającej i odbierającej stanowi istotny element tej komunikacji. Bez uwzględnienia takiej obecności człowieka nie można w ogóle mówić o ludzkim charakterze procesów komunikacji medialnej.

Mówiąc o „darze”, w myśli Karola Wojtyły, która stanowi punkt odniesienia i źródło badawczych inspiracji, nie można pominąć kategorii „uczestnictwa”. Obdarowanie wiąże się nie tyle z przekazywaniem jakichś dóbr medialnych, chociaż ich wartość jest równie ważna, ale wiąże się przede wszystkim z wzajemnym darem samych osób uczestniczących w komunikacji, komunikowaniem ich światów wartości, ich godności. Taki rodzaj „darowania” – jako procesu – dokonuje się w procesie wzajemnego uczestnictwa w jakimś dobru lub świecie wartości. Te dwie rzeczywistości najściślej się ze sobą łączą. Wszelki bowiem dar jest przekazywany najpełniej właśnie poprzez komunikację uczestniczącą. To samo dotyczy wszelkiego obdarowania medialnego. Ma ono w pełni sens i znaczenie, jeśli odbywa się na sposób uczestnictwa. Nawijając do teorii uczestnictwa K. Wojtyły, można na uczestnictwo spojrzeć z czterech punktów widzenia, tzn., najpierw z punktu widzenia osoby i jej personalistycznej wartości, z pozycji relacji osoby do drugiej osoby (relacji „ja – ty”), z punktu widzenia relacji do społeczności lub wspólnoty oraz z punktu widzenia związku osoby z dobrem wspólnym i z innymi dobrami (wartościami), jakie przekazują sobie obdarowani¹. Pojęcie to może być różnie odczytywane. K. Wojtyła rozróżnia dwa znaczenia słowa „uczestnictwo”: potoczne i filozoficzne. W obydwu znaczeniach mają one odniesienie do pojęcia „daru”. „W znaczeniu potocznym – pisze Wojtyła – uczestnictwo to tyle mniej więcej, co udział”². W takim znaczeniu obszar uczestnictwa obejmuje wszelkie możliwe relacje i korelacje, jakie powstają dzięki czynom spełnianym „wspólnie z innymi”. Ten rys uczestnictwa wskazuje na to, że człowiek, działając wspólnie z innymi, zachowuje w tym działaniu wartość osobową własnego czynu, a równocześnie urzeczywistnia to, co wynika ze wspólnoty działania. Znacze-

¹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 285n; J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej K. Wojtyły*, Kraków 1994, s. 232n; A. Szostek, *Człowiek – darem*, w: A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 232–235. Zob. także inne publikacje, dotyczące personalistycznej wizji człowieka, <http://www.philosophy.ucf.edu/p.html> (20 XII 2010).

² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 294.

nie filozoficzne uczestnictwa każe nam szukać podstaw „uczestnictwa” w wartości człowieka i jego czynu, w charakterze jego relacji i korelacji z innymi. Takie uczestnictwo oznacza „właściwość samej osoby, właściwość wewnętrzną i homogenną, która stanowi o tym, że bytując i działając wspólnie z innymi osoba spełnia czyn i spełnia w nim siebie”³. Spełnianie się człowieka i współspełnianie poprzez wszelkie relacje komunikacyjne jest możliwe dzięki temu, że osoba wobec osoby jawi się jako dar.

Każda zatem komunikacja, mająca w mniejszym czy większym stopniu odniesienia osobowe, nosi w sobie znamiona wzajemnego uczestniczenia w świecie wartości osób, a takie uczestniczenie musi mieć także charakter daru, gdyż stanowi ono w swej istocie komunikację wartości duchowych, które są ze swej natury bezinteresowne. Komunikacja medialna o tyle da się ująć w kategoriach daru, o ile wymiar osobowej podmiotowości będzie w przestrzeni mediów priorytetowy wobec wszystkich innych wymiarów. Mamy świadomość, że ujęcie komunikacji z perspektyw daru, zwłaszcza w dzisiejszych uwarunkowaniach komercyjnych jest odważnym krokiem badawczym. Wydaje się nam jednak, że takie spojrzenie pozwoli odkryć ogromny potencjał dobra, tkwiący we współczesnych mediach, który, miejmy nadzieję, także w kontekście tych analiz, uda się w jakiejś mierze, przekuć na praktykę medialną. Celem niniejszych analiz jest zatem próba ukazania komunikacji medialnej jako przestrzeni wartości, które można i należy komunikować, również w perspektywie daru. Ogromny potencjał pozytywnych wartości, tkwiący we współczesnej mediasferze, można wyzwolić dla dobra wszystkich uczestników komunikacji medialnej poprzez kategorię daru.

1. Komunikacja poprzez uczestnictwo i dar

Podstawowym wymiarem komunikacji jest doświadczenie człowieka, doświadczenie siebie jako podmiotu działania oraz doświadczenie innych ludzi, wobec których człowiek pozostaje w relacjach komunikacyjnych. Suma tych doświadczeń tworzy przestrzeń kultury, w której doświadczenie obdarowania, dokonującego się w procesach wymiany wartości i komunikacji sumień, jest doświadczeniem podstawowym. Każdy dar ze swej natury jest wyłącznie osobowym doświadczeniem, i nie może być inaczej. Mówiąc innymi słowy, indywidualne i osobowe samodoświadczenie człowieka staje wobec doświadczenia „drugiej” osoby. Doświadczenie to obejmuje m.in.: samopoznanie, samostanowienie, współposiadanie, uczestnictwo, doświadczenie daru. K. Wojtyła wielo-

³ Ibidem, s. 295.

krotnie podkreśla, że szczególnym rodzajem doświadczenia, jest szerokie doświadczenie człowieka, doświadczenie siebie i innych. Jest to także podstawa jakiegokolwiek komunikacji międzyludzkiej, a taką jest na pewno komunikacja medialna. Można zatem powiedzieć, że wymierne empiryczne wskaźniki ekonomiczne, psychologiczne, socjologiczne, prawne, kulturowe nie wyczerpują opisu głębi, charakteru i natury komunikacji. Co więcej, miary te mają właściwie sens tylko wtedy, kiedy wskazywana przez nie rzeczywistość empiryczna nie kwestionuje i nie wyklucza ze swojej natury podstawowego wymiaru, jakim jest wymiar osobowy komunikowania, a więc komunikowanie poprzez uczestnictwo i dar.

U podstaw wymiaru osobowego komunikacji znajduje się doświadczenie człowieka jako jedno z najbogatszych doświadczeń, jakimi dysponuje człowiek, a równocześnie chyba jedno z najbardziej złożonych⁴. Doświadczenie człowieka ma dwa wymiary. Pierwszy z nich wynika z faktu relacji człowieka do świata zewnętrznego. Owocem tych relacji jest przestrzeń kultury, traktowana jako całokształt ludzkich zachowań, działań oraz ich różnego rodzaju wytworów. Częścią tej kultury jest kultura medialna o charakterze masowym, będąca owocem komunikacji medialnej. Kulturę medialną należy traktować również jako przestrzeń doświadczeń, wynikających z relacji człowieka do świata zewnętrznego, dokonujących się w tym wypadku poprzez media. W tych doświadczeniach medialnych zawiera się również doświadczenie samego człowieka: doświadczenie siebie i innych. Człowiek bowiem, mimo że posługuje się mediami, nigdy nie doświadcza czegoś poza sobą, nie doświadcza również w jakiś sposób siebie w tym doświadczeniu. Wydaje się, że tę tezę należy koniecznie uwzględnić w konstrukcji podstaw integralnej etyki mediów, ponieważ komunikacja medialna nie dokonuje się nigdy poza obszarem osobowego doświadczenia człowieka, co więcej, to doświadczenie jest w pełni zintegrowane z procesami komunikacji poprzez media.

Drugi wymiar doświadczenia człowieka obejmuje samodoświadczenie oraz wszelkie relacje człowieka do innych osób. Relacje do innych mają przede wszystkim cel poznawczy. Poznanie drugiej osoby dokonuje się na gruncie szerokiego doświadczenia człowieka. To oznacza, że w procesach poznawczych człowiek odkrywa najpierw swoją osobową podmiotowość, a następnie doświadcza drugiego jako osobę, jako tego, kto jest poznawany. Prawda ta ma swoje znaczenie nie tylko epistemologiczne, ale w jeszcze większym stopniu antropologiczne i aksjologiczne. Każde doświadczenie człowieka jest doświadczeniem racjonalnym, tzn., że jest rodzajem rozumienia siebie i innych, w które zaangażowany jest cały człowiek, a więc jego świadomość

⁴ Por. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*, Kęty 2001, s. 89.

i rozum, wolność i sfera emocji. Bez takiego doświadczenia niemożliwa byłaby też jakakolwiek komunikacja. Możemy zatem powiedzieć, że doświadczenie człowieka warunkuje komunikację. Zdaniem K. Wojtyły „nie sposób mówić o doświadczeniu jako o funkcji samych tylko zmysłów, skoro zmysły funkcjonują w ludzkim poznaniu «razem» z umysłem. Każde też czucie czy odczucie jest przeniknięte umysłową treścią. W bezpośrednim ujęciu faktów uczestniczą nie tylko zmysły, ale także i umysł. Trudno jednakże przyjąć, że tylko akt zmysłowy ujmuje przedmioty czy też fakty w sposób bezpośredni. Musimy stwierdzić, że akt umysłowy również uczestniczy w tej bezpośredniości ujęcia przedmiotu”⁵. Skoro więc każdy akt doświadczenia jest rozumiany jako „czynność zmysłowo-intelektualna”, to również taki sam charakter musi mieć wszelka sensowna komunikacja. Doświadczenie człowieka, znajdujące się u podstaw komunikacji i wyrażające jej osobowy charakter, stanowi również podstawę do ujmowania komunikacji w kategoriach uczestnictwa i osobowego obdarowania się osób.

Kategoria daru jawi się w tych doświadczeniach nie tylko jako skutek komunikacji, ale także jako jej warunek. Punktem wyjścia procesów komunikacji jest bowiem otwarcie się na drugą osobę, gotowość przyjęcia oferowanych przez nią wartości, gotowość własnej osobowej odpowiedzi na komunikowane dobra, akceptacja drugiej osoby, zaufanie do niej, okazanie wstępnej wiarygodności, niekwestionowanie dobrych intencji i motywacji komunikacji, wyprzedzająca życzliwość itp. Te wszystkie elementy są już pierwszym darem wzajemnym osób uczestniczących w komunikacji. Inaczej mówiąc, warunkiem zaistnienia komunikacji jest wzajemne otwarcie się, zorientowanie się osób na siebie, które nosi znamiona pierwszej fazy wzajemnego darowania się osobowego⁶.

2. Osobowe obdarowanie w komunikacji wartości

Prawdziwa komunikacja międzyosobowa jest niemożliwa bez prawdziwego osobowego obdarowania. Obdarowanie to rozumiemy jako wzajemne zorientowanie się osób na siebie i stwarzanie takich warunków, które umożliwiają wzajemną komunikację. Skoro traktujemy komunikację nie tylko jako przekaz przedmiotowy, ale przede wszystkim jako przekaz osobowy, to podstawową i pierwszą „treścią”, jaka jest przekazywana, są same osoby uczestniczące

⁵ K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, Roczniki Filozoficzne 2 (1969), s. 14; por. K. Wojtyła, *Problemy teorii moralności*, w: B. Bejze (red.), *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, Warszawa 1969, s. 219–220.

⁶ Por. szerzej: A. Szostek, *Człowiek – darem*, w: A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 230–250.

w komunikacji, być może zakryte, tak jak to bywa w komunikacji medialnej, ale osoby rzeczywiście istniejące i współtworzące tę komunikację. Ten przekaz podmiotowy możemy traktować w kategoriach daru. Kategoria ta nabiera coraz większego znaczenia w kontekście nowych technologii medialnych. Pokazują one coraz wyraźniej, że sama komunikacja „przedmiotowa”, z wielorakim wykorzystaniem nowoczesnych technologii informacyjno-komunikacyjnych, zaczyna coraz bardziej zbliżać ludzi do siebie, kompresując czas i przestrzeń, czyniąc świat „globalną wioską”, stwarzając możliwość interaktywności i bezpośredniości komunikacji. Można się pokusić o stwierdzenie, że współczesne media elektroniczne, wbrew pewnym stereotypowym opiniom, coraz bardziej wydobywają człowieka z przestrzeni techniki medialnej na pierwszy plan, czyniąc z niego podstawowy cel i podmiot komunikacji. Same media natomiast stają się coraz bardziej narzędziem, wprawdzie narzędziem o potężnych możliwościach, ale mimo wszystko narzędziem w ręku człowieka. Problem jawi się dzisiaj – naszym zdaniem – na poziomie interpretacji natury i roli tej podmiotowości człowieka w przestrzeni mediów. Jeśli będzie się ujmować tę rolę tylko funkcjonalnie i instrumentalnie, to człowiek, mimo swojej dominacji nad narzędziami jako ich twórca i użytkownik, sam się zredukuje do poziomu przedmiotowego świata mediów. Należy zatem wykorzystać pozytywnie pewne tendencje rozwoju techniki medialnej do tego, żeby przywrócić człowiekowi należne mu miejsce w przestrzeni mediów jako osobowego podmiotu, komunikującego się z innymi ludźmi za pomocą mediów, które mimo swoich ogromnych możliwości oddziaływania mogą i powinny pozostać w tle jako narzędzia służące wzajemnemu obdarowywaniu się ludzi sobą i swoim światem wartości.

Nowa sytuacja mediów elektronicznych, ich dynamika rozwoju, ich potężne możliwości komunikacyjne, ich powszechność i łatwość dostępu wyzwołyły, jak nigdy dotąd, potrzebę pokazania ludzkiego wymiaru komunikacji medialnej. W pełni ludzka komunikacja medialna musi się bowiem łączyć nie tylko z opanowaniem i wykorzystaniem nowoczesnych technik przekazu, ale przede wszystkim musi dostrzec człowieka, będącego integralnym i najważniejszym elementem procesów komunikacji. Ta obecność człowieka uzyskuje pełnię swej tożsamości w wielowymiarowości uczestnictwa i daru, jakie się ujawniają w podmiotowym wymiarze komunikacji. Ta wielowymiarowość ujawnia się w różnorodności relacji komunikacyjnych, w zwrotności tych relacji, w bogactwie uwarunkowań podmiotowych komunikacji, w bogactwie komunikowanych wartości, w różnorodności stanu komunikowanych sumień, w wielości przekazywanych treści itd. Kategoria uczestnictwa i daru dowartościowuje osoby komunikujące się oraz uczestniczące w procesach komunikacji, pokazując ich ważność i priorytet wobec wszelkich przedmiotowych wy-

miarów komunikacji. Człowiek ujęty w takiej perspektywie medialnej nie jawi się już jako bezwolny element potężnych deterministycznych mechanizmów medialnych, jako zakryty i bezimienny twórca przedmiotowych przekazów czy bezkrytyczny ich konsument, ale jako otwarty na innych ludzi osobowy podmiot, który dowartościowując rolę przedmiotowych mediów, wykorzystuje je do komunikacji wartości, czyli do obdarowania innych podmiotów. W ten sposób komunikacja medialna objawia, w różnym oczywiście stopniu, tożsamość osobową wszystkich uczestników komunikacji, nie przekreślając przy tym roli i znaczenia przedmiotowego świata mediów ani go też nie przeceniając.

Wielowymiarowość daru zależy od jakości i celów komunikacji, w jakiej człowiek uczestniczy. Każdy rodzaj komunikacji ujawnia inny charakter daru. Nie będziemy szczegółowo analizować tego zagadnienia, ale należy powiedzieć, że w każdym rodzaju komunikowania podstawowym darem jest sam człowiek, który poprzez dar z siebie konstytuuje i urzeczywistnia komunikację z jej wszystkimi pozytywnymi skutkami lub negatywnymi konsekwencjami.

Zgodnie z myślą personalistyczną K. Wojtyły podstawowym doświadczeniem człowieka jest świadomość samoposiadania. Człowiek „posiada” siebie nawet wtedy, gdy nie jest tego świadomy. Skoro osoba ludzka ma możliwość samoposiadania, to również może „być darem dla innej osoby”. Warto wskazać na podstawowe elementy „bycia darem osobowym”: są nimi nieodwołalność, prawdziwość i całkowitość⁷. W *logos* i *ethos* daru, obecnego we wszelkiej komunikacji międzypersonalnej, wpisuje się zatem to, że wszelki dar jest i powinien być nieodwołalny, prawdziwy (bez zakłamania) i pełny. Te cechy daru ujawniają się jeszcze bardziej, jeśli rozważymy różnicę pomiędzy dawaniami „czegoś”, nawet „czegoś swojego”, a „dawaniem siebie”. „Ten, kto dzieli siebie i w sobie przebiera, zanim daje, ten daje najwyżej coś ze swojego, lecz nie daje siebie. Dać siebie, oddać się, to dać wszystko, kim się jest. Człowiek nie ma mocy decydowania, kim jest, lecz ma moc dania siebie tym, kim jest”⁸. Człowiek może podarować nie tylko to, co sam i przy pomocy innych osiągnął jako „osobiste”, ale jeszcze w większym stopniu może podarować to, co jest osobowe, głębię swojego świata wartości. Warunkiem takiej komunikacji siebie jest świadomość własnej wartości, świadomość samoposiadania. Dzięki temu doświadczeniu siebie człowiek, komunikując siebie innym, nigdy nie stanie się dla nich zagrożeniem i manipulatorem. Jest to możliwe tylko dzięki temu, że wcześniej nastąpiło w nim samym nieodwołalne samouzależnienie się od prawdy o sobie i o drugim. Takie patrzyenie na siebie i innych w prawdzie jest gwarancją, że żadna komunikacja nie będzie szkodzić lub krzywdzić in-

⁷ Por. T. Styczeń, *Urodziłeś się, by kochać*, Lublin 1993, s. 86.

⁸ *Ibidem*.

nych. „Nie panuje ani nie rządzi sobą ten, kto nie rządzi się prawdą o sobie. Wszelkie »mniej niż to« nie byłoby darem z siebie. Gdyby ktoś, dokonując »podziału w sobie«, dzieląc z siebie i dając coś tylko z siebie wydzielonego, mimo to pretendował do nazwy daru z siebie, uwłaczałby prawdzie tego daru, zwodząc i drugiego, i siebie”⁹.

Komunikacja osobowa rozpatrywana w kategorii daru wymaga działania przynajmniej dwóch osób: darującej i przyjmującej dar. Przyjąć drugiego w darze komunikacyjnym, znaczyłoby tyle, co przyjąć osobowe „ty” w całej rzeczywistości jego osobowego istnienia, danego za pośrednictwem możliwych zewnętrznych środków komunikacji. Mówiąc o międzyludzkim wymiarze obdarowania, trzeba zawsze mieć na uwadze bezpośrednie relacje, jakie łączą „ja” z „ty” i „ty” z „ja”. Mimo że te relacje realizują się w różnych przedmiotowych uwarunkowaniach, które zdają się dominować w przestrzeni mediów, to jednak ich podstawowym wymiarem jest wymiar podmiotowy. Komunikacja potrzebuje dla swojego urzeczywistnienia się, w sensie *sine qua non*, fundamentu podmiotowego i tylko na nim może się realizować osobowe obdarowanie. K. Wojtyła bardzo często podkreśla, że w komunikacji obdarowującej „ty” staje wobec „ja” jako prawdziwe i pełni „drugie ja”. O tym „drugim ja” – podobnie jak o własnym „ja” – stanowi nie tylko samoświadomość, ale nade wszystko samoposiadanie i samopanowanie. Tylko w takich uwarunkowaniach osobowych człowiek może „dawać siebie” albo „przyjmować drugiego” jako pełny dar osobowy. Taki rodzaj obdarowania zachodzi najczęściej w pełnej komunikacji interpersonalnej. W innych rodzajach komunikacji dokonuje się zazwyczaj częściowe obdarowanie, kiedy człowiek „daje coś ze swojego” albo „przyjmuje coś z drugiego”¹⁰.

Media tym pełniej będą służyć komunikacji, im bardziej będą włączone w jej podmiotowość. Prawdziwa osobowa komunikacja nie urzeczywistni się w pełni, jeśli u jej podstaw nie będzie komunikowania się samych osób, ich wartości i godności, a więc ich wzajemny „dar z siebie” nie będzie warunkiem komunikowania. Współczesna praktyka medialna zdaje się tę podstawę komunikacji marginalizować, skupiając się raczej na przekazie przedmiotowym. Wiele koncepcji etycznych, opartych na funkcjonalno-pragmatycznym ujęciu mediów, koncentruje się tylko na etycznym wymiarze relacji człowieka do przekazu przedmiotowego, nie dostrzegając podstawowego wymiaru mediów, komunikacji podmiotowej, która warunkuje etyczne wartościowanie medialnego działania w sferze przedmiotowej.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, Roczniki Filozoficzne 2 (1976), s. 26n; idem, *Osoba i czyn*, s. 295n.

3. Deontologiczny charakter komunikowanego daru

„Dar z siebie” urzeczywistnia się na drodze afirmowania osoby. Prawda, że „ty” może stać się „drugim ja”, prowadzi do odkrycia godności osoby i powinności afirmowania osoby dla niej samej. Określa też podstawowy wymiar komunikacji międzyosobowej. „Ów wymiar – stwierdza K. Wojtyła – jest zarazem faktem i postulatem, posiada znaczenie metafizyczne i normatywne. Wymiar ów sprowadza się do traktowania, to znaczy także do aktualnego przeżywania »drugiego, jak siebie samego«”¹¹. Afirmacja osoby przez osobę winna być niezależna od jakichkolwiek uwarunkowań utylitarnych, korzyści czy opłacalności, które przekreślałyby już w punkcie wyjścia istotę afirmacji. Podstawą afirmacji osoby powinna być zawsze jej godność, która jest koniecznym i wystarczającym warunkiem afirmowania osoby. Powinność afirmowania osoby jako osoby z racji jej godności jawi się zatem jako powinność bezwarunkowa, zaś akt afirmacji osoby przez osobę, dokonany w imię jej godności, nosi znamiona bezinteresowności i daru¹².

W komunikacji osobowej trudno nie dostrzec, jak bardzo, na każdym etapie jej realizacji, znajduje ona swoje właściwe ujęcie i swój sens w kategorii daru. Trudno nie zauważyć, że poprzez kategorię daru każdy rodzaj komunikacji uzyskuje swój podmiotowy wymiar. Poprzez wielowymiarowość daru, komunikujące się osoby otwierają się na siebie w wolności i w prawdzie z całym bogactwem swojego ducha. Poprzez swoje wolne decyzje i wybory wszystkie osoby uczestniczące w komunikacji biorą odpowiedzialność za całe wydarzenie daru, za jego autentyzm, powodzenie i niepowodzenie, spełnienie lub niespełnienie się w ich życiu.

Decyzja, dotycząca daru z siebie oraz przyjęcia daru drugiej osoby, włącza do procesów komunikacji wszystko to, co składa się na rzeczywistość osoby i wszystko to, co osoba chce komunikować. Działanie takie dalekie jest jednak od tego, co moglibyśmy nazwać „posługiwaniem się osobą”, czy tym bardziej „wykorzystywaniem osoby” w jakikolwiek sposób. Z tej racji, że obdarzający i obdarzany są osobami, dar i jego przyjęcie stają się wobec siebie wzajemnie powinnością. Każdy dar rodzi powinność przyjęcia, każde przyjęcie rodzi powinność uszanowania przekazanego daru i osoby go przyjmującej. Jeśli ów bezinteresowny „dar z siebie” albo „dar ze swojego” ma pozostać darem i realizować się jako dar w relacji międzyosobowej czy też w wielu takich relacjach, tworzących wymiar wspólnoty osób, musi on być nie tylko „dawany”, ale i także „odbierany” w całej prawdzie i autentyczności. Podsta-

¹¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 298n.

¹² Por. T. Styczeń, *Miłość a sens życia*, Lublin 1982, s. 92–94.

wowym warunkiem funkcjonowania daru, jego urzeczywistniania się w relacjach międzyosobowych jest, właściwie osobie, przyjęcie tego daru wraz z całym działaniem komunikacyjnym, poprzez które ten dar osobowy jest przekazywany. To przyjęcie daru, odpowiednie osobie, nie może w niczym umniejszać wartości osoby darującej, nie może pozbawiać jej tego, kim naprawdę jest i co naprawdę zamierza wyrazić swoim komunikacyjnym działaniem. I odwrotnie, to samo odnosi się do darującego, który poprzez swój dar i swoje działanie nie może w niczym umniejszyć wartości osoby przyjmującej dar. To są elementarne warunki urzeczywistniania się pełnej komunikacji między osobami¹³.

W procesach obdarowania osobowego, dokonującego się w trakcie komunikacji, ujawnia się wzajemna zależność między wartością a powinnością. Łączy się ona oczywiście z poznaniem prawdy o wartościach i powinnościach. „Całe poznanie – pisze K. Wojtyła – poniekąd uwewnętrznia rzeczywistość poza-osobową w osobie-podmiocie”¹⁴. Można zatem powiedzieć analogicznie, że komunikacja, będąca procesem obdarowania, jest „uwewnętrznieniem” rzeczywistości wartości obiektywnych, pozaosobowych w osobie-podmiocie przyjmującej dar. To uwewnętrznienie może być tak głębokie, że prowadzi do uczestnictwa własnego „ja” w „ty” drugiej osoby w takim wymiarze, w jakim umożliwia to określona jakość i stopień komunikacji. Taka komunikacja wartości, rozumiana jako wzajemne obdarowanie się osób, otwiera szeroką perspektywę odpowiedzialności za ludzkie działania. Odpowiedzialność zaś przenosi problematykę na płaszczyznę etyczną. Ta perspektywa analiz komunikacji jako wzajemnego obdarowania się ludzi pokazuje kolejny element etycznego wartościowania działań komunikacyjnych oraz zależność etycznej wartości tych działań od stopnia urzeczywistniania się w nich i poprzez nie rzeczywistości osobowego daru.

Obdarowanie dokonuje się poprzez jakąkolwiek postać ludzkiego działania, które musi mieć jednak charakter komunikacyjny. Warto przywołać w tym miejscu rozróżnienie, jakiego dokonuje K. Wojtyła, pomiędzy „obdarowaniem”, „postępowaniem” i „zachowaniem się”¹⁵. Te trzy stany lub działania

¹³ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 306; zob. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992, s. 138–154; J. Stewart, *Mosty zamiast murów. O komunikowaniu się między ludźmi*, Warszawa 2002, s. 617n. Zob. także antologię tekstów dotyczących filozofii daru: A.D. Schifft, *The Logic of the Gift. Toward an Ethics of Generosity*, New York, London 1997; M.P. Markowski, *Pomyśleć niemożliwe. Marion, Derrida i filozofia daru*, Znak 548 (2001), s. 25–42; J.L. Marion, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997.

¹⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 176.

¹⁵ Por. ibidem, s. 275. „Kiedy uważnie obserwujemy siebie i innych, wówczas możemy przeprowadzić subtelną linię podziału pomiędzy tym, co nazywamy »postępowaniem«, a czymś innym, co u tego samego człowieka określimy jako »zachowanie się«. [...] Wyraz »postępowanie« wydaje się wskazywać na działanie człowieka jako na wynik czy też wypadkową jego sprawczości. Jest to jednak

możemy z łatwością odnaleźć w przestrzeni medialnej. We wszystkich tych stanach o tyle urzeczywistnia się osobowy dar, o ile mają one charakter komunikacyjny. Komunikacja stanowi warunek *sine qua non* obdarowania. Kontynuując myśl K. Wojtyły, który twierdzi, że tylko postępowanie człowieka wiąże się z jego czynem, możemy dopowiedzieć, że tylko człowiek komunikując – może obdarowywać.

W przestrzeni relacji międzysobowych, także w przestrzeni medialnej, spotykamy się z ludzkimi działaniami i ludzkimi zachowaniami. Można poniekać powiedzieć, że w praktyce cała rzeczywistość procesów medialnych, rzeczywistość podmiotowa i przedmiotowa, da się zredukować do ludzkich działań i zachowań. Możemy tutaj zastosować swoisty „podmiotowy redukcjonizm”, tzn. pokazać, że komunikacja medialna ma zawsze w swoim podstawowym wymiarze podmiotowy charakter. Rozróżnienie pomiędzy działaniem a zachowaniem człowieka wskazuje na różny stopień zaangażowania się człowieka w swoim czynie medialnym. Zachowanie się człowieka określa całość kształt jego postaw, reakcji na medialne oddziaływania, jest swoistym sposobem bycia w przestrzeni mediów, na który mają wpływ różne uwarunkowania zewnętrzne. W zachowaniach człowieka pojawiają się elementy, jak twierdzi K. Wojtyła, „których człowiek sam nie stanowi, których nie jest albo przynajmniej niezupełnie jest sprawcą”¹⁶. Wszystkie te elementy tworzą jakby zewnętrzny obraz działania człowieka, które w istocie realizuje się z wnętrza człowieka. W zachowaniach ujawnia się nie tyle to wszystko, jak człowiek działa, ale bardziej właśnie to, jak „prezentuje się”, działając¹⁷. Różnica pomiędzy zachowaniem się i działaniem, ujawniająca różny stopień związania czynu z osobą ludzką, nie podważa jednak podstawowego faktu, że zarówno zachowanie się człowieka ujmowane jako sposób jego bycia (czasem pozornie bierny) oraz czynne działanie człowieka są związane ściśle z racjonalnością osoby,

wyraz przenośny. Pierwotne i właściwe jego znaczenie kojarzy się z drogą, po której ktoś »stąpa« – postępując w pewnym kierunku. Postępowanie zakłada wielość »postąpień« [...]. Postępowanie natomiast wskazuje na pewną ciągłość takich postąpień lub też ich wypadkową. [...] Owo »trzymanie się« drogi oraz związanego z nią kierunku, nie jest czymś biernym. [...] Ma ono swoją podstawę w sprawczości i samostanowieniu. W ten sposób postępowanie wskazuje nade wszystko na czyn, na tę właściwą i integralną treść, jaka zawarta jest w zdaniu »człowiek działa« – ibidem, s. 275–276.

¹⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 276. Określenie „zachowanie się” odnosi się do innego typu czynów człowieka niż działanie. „Określamy nim zwykle pewien »sposób bycia« danej osoby, łatwo dostrzegalny od zewnątrz. Ów sposób bycia łączy się z działaniem człowieka, ale się z nim nie utożsamia. Zachowanie się człowieka nie ujmuje tej samej rzeczywistości, [...] na którą wskazujemy, mówiąc o postępowaniu tegoż człowieka. Na zachowanie się, na ów szczególnie »sposób bycia«, który towarzyszy postępowaniu, składa się szereg elementów, o których człowiek sam nie stanowi, których nie jest albo przynajmniej niezupełnie jest sprawcą. Elementy te w sumie kształtują wyraz zewnętrzny czy nawet po prostu »wygląd« działania. W tym też aspekcie zewnętrznego wyrazu czy «wyglądu» stanowią o tym, jak dany człowiek działa» – ibidem.

¹⁷ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 276.

i jako wolne i świadome czyny osoby podlegają etycznemu wartościowaniu. Zachowanie się człowieka w przestrzeni mediów, w którym, w jego zewnętrznej formie, uwidacznia się wpływ czynników niezależnych od działania człowieka, jest także w swojej wewnętrznej istocie czynem ludzkim, dlatego człowiek ponosi również odpowiedzialność etyczną za swoje medialne zachowania, analogicznie do swojej odpowiedzialności za swoje czynne działania medialne.

Bardzo często w różnego typu etologiach medialnych cała uwaga skupiona jest na analizie etycznej „zachowania się” ludzi, przy czym traktuje się to zachowanie jako tylko zewnętrzną formę ludzkiego działania w oderwaniu od osobowej sfery wewnętrznej, gdzie kryje się rzeczywiście wartość moralna ludzkiego działania. Łatwo jest wykazać, że różni ludzie, spełniając podobne czyny, zachowują się przy tym w różny sposób, lub zachowują się w ten sam sposób, spełniając różnie moralnie czyny. Chodzi tutaj poniekąd o jakość „zjawiskową” czynu, o której stanowią także czynniki psychosomatyczne, biologiczne, wychowawcze, kulturowe. One to sprawiają, że inaczej „wygląda” podobny czyn u różnych ludzi i w różnych uwarunkowaniach. Jeśli nawet różni ludzie czynią to samo, to jednak „czynią” to nieco inaczej – tzn. inaczej się przy tym zachowując. Dlatego też sytuacyjny opis etyczny zachowań ludzi w przestrzeni mediów nie daje rzeczywistego obrazu wartości etycznej tych wszystkich medialnych działań ludzi, których tylko zewnętrznym wyrazem są różnego typu zachowania medialne. Personalistyczna etyka mediów sięga głębiej niż tylko do sytuacyjnego opisu *ethosu* mediów, pokazując kryteria wartościowania działań medialnych, pozwalające człowiekowi samemu dotrzeć do własnego wnętrza, gdzie czyn ludzki ma swoje źródło i swoje spełnienie. Wydaje się w tym kontekście, że rozróżnienie dokonane kiedyś przez K. Wojtyłę pomiędzy obdarowaniem, postępowaniem i zachowaniem się jest nadal aktualne w przestrzeni etyki mediów, pomagając formułować zasady etycznej odpowiedzialności za różnego typu ludzkie działania medialne i różne formy uczestniczenia człowieka w komunikacji medialnej¹⁸.

4. Doświadczenie dobra w komunikacji

Z perspektywy personalistycznej komunikacja medialna ma sens jedynie wówczas i jedynie wtedy, gdy jest wielostronnym, wspólnym doświadczeniem dobra oraz wspólnym uczestnictwem w komunikowanych wartościach. Pozostawiając niejako na uboczu współczesną dyskusję na temat wartości i ich

¹⁸ Por. ibidem, s. 276–277.

znaczenia w życiu człowieka, wychodzimy z założenia, że człowiek jest istotą zdolną do komunikowania wartości i uczestnictwa w wartościach¹⁹. Mamy na myśli nie tylko uczestnictwo człowieka w bogatym i zróżnicowanym świecie wartości, ale również uczestnictwo w komunikowaniu zakorzenionych osobowo wartości. Podmiotem wartości, w tym przede wszystkim wartości moralnych, jest pierwotnie osoba, która, doskonaląc siebie poprzez zakorzenianie w sobie wartości, konstytuuje z kolei, poprzez swoje działania i zachowania, aksjologiczną przestrzeń medialną społeczności. Człowiek stanowi najbardziej właściwą platformę zakorzeniania się wartości. Bez uwzględnienia takiego zakorzenienia oraz uwzględnienia osoby podmiotu wartości, wszelkie próby formułowania i stosowania kryteriów wartościujących moralność ludzkiego działania będą niewystarczające lub wręcz niewłaściwe. Doświadczenie etyczne pokazuje nam bowiem, że dobro albo zło nie wiąże się jedynie z aktami urzeczywistniającymi obiektywne wartości niezależnie od osoby. Takie urzeczywistnianie dokonuje się zawsze w osobie i przez osobę. Tylko osoba jest tym podmiotem, w którym i dzięki któremu wartości mogą być odkrywane, przeżywane i doświadczane.

We współczesnej dyskusji etycznej, dotyczącej podstaw wartościowania działań medialnych człowieka, pojawiają się tendencje eliminowania lub zamykania podmiotowości osoby ludzkiej jako fundamentu ocen etycznych. Z perspektywy personalistycznej wartości moralne są wartościami osobowymi. Poprzez ten związek wartości z osobowym podmiotem ujawniają się różnice w sposobie ich zakorzeniania, interioryzacji i urzeczywistniania przez poszczególnych ludzi. Personalizm podkreśla, że to człowiek jako osoba jest sprawcą dobra lub zła moralnego. Urzeczywistnienie tego dobra lub zła dokonuje się poprzez działanie człowieka w jego aktach wewnętrznych i zewnętrznych. Co więcej, dobro lub zło moralne, będące dziełem osoby, konstytuuje ją, czyli doskonali lub degraduje od wewnątrz. Człowiek, spełniając dobro, umacnia się i doskonali jako osoba, dokonując natomiast zła, degeneruje się pod względem moralnym. Te skutki mają nie tylko wymiar indywidualny i prywatny, ale wpływają również i kształtują, poprzez relacje komunikacyjne, etyczny wymiar społeczności i wspólnoty, poszerzając obszar dobra albo przyczyniając się

¹⁹ Zob. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*, s. 64–65; W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1980, s. 217n; J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 363n; M. Gałaś, *Wartości kultury w epoce współczesnej*, Toruń 2000, s. 13–118; L. Korporowicz, *Osobowość i komunikacja w społeczeństwie transformacji*, Warszawa 1996, s. 15–41. 149–159; S. Kowalczyk, *Z refleksji nad człowiekiem. Człowiek – społeczność – wartość*, Lublin 1995, s. 295–309; W. Mejbaum, *Człowiek w świecie wartości*, Szczecin 2000, s. 106–181; H. Promieńska (red.), *Etyka wobec problemów współczesnego świata*, Katowice 2003, część II: *Krytyczna analiza współczesnego stanu cywilizacji i kultury*, s. 77–119; M. Kocójowa (red.), *Przestrzeń informacji i komunikacji społecznej*, Kraków 2004.

do procesów społecznej destrukcji. Analizy te odnoszą się także do obecności dobra i zła w przestrzeni medialnej. Personalistyczna etyka mediów pozwala odróżnić i pokazać obszar dobra urzeczywistnianego poprzez różne działania medialne człowieka, ale także pozwala dostrzec obszar destrukcji i zła, będący również skutkiem działań ludzkich.

W innych, niepersonalistycznych orientacjach etycznych, zwłaszcza w kręgu postmodernistycznej refleksji moralnej, wartości moralne są związane z człowiekiem jako ich twórcą. W ponowoczesnej refleksji człowiek nie jawi się jako wolny, odpowiedzialny i świadomy tego podmiot urzeczywistniania wartości moralnych, ale jako ich kreator. Podstawowym punktem odniesienia moralności staje się bliżej nieokreślona jaźń moralna, jaką człowiek dysponuje. Jest ona siedliskiem różnego typu impulsów moralnych, które podkreślają jej autonomię i status niezależności wobec jakiegokolwiek obiektywnej wartości. Jaźń moralna spełnia się bowiem „w wywyższeniu się ponad byt” i „w pogardzie wobec niego”²⁰. Tak rozumiana jaźń moralna staje się nie tylko głównym kryterium wartościowania etycznego, ale również podstawą tworzenia wartości moralnych. Inaczej mówiąc, jaźń moralna tworzy moralność, która nie potrzebuje żadnej regulatywnej etyki jako systemu obiektywnej normatywności. „Etyka nie ma istoty; jej »istotą« jest, rzecz można, właśnie nieposiadanie istoty, podważanie wszelkiej istoty. Jej »tożsamością« jest brak tożsamości i burzenie wszelkiej tożsamości. Jej »bycie« nie polega na byciu, lecz na tym, że jest lepsza od bytu. Etyka jest etyką przez to, że zakłóca spójność ducha bytu”²¹. Konsekwencją takiego rozumienia moralności jest negacja etyki, również etyki mediów. Inaczej mówiąc, etyka mediów jest niepotrzebna, wręcz szkodliwa, ponieważ zakłócałyby ona swobodę kreowania impulsywnych ocen moralnych. Taki świat, subiektywnie kreowanych wartości moralnych, tworzy zafałszowaną moralność, swoistą iluzję moralności, gdyż „jednostka działa tak, by w sposób umyślny lub mimowolny wyrazić siebie, a inni pozostają jedynie pod jakimś jej wrażeniem”²². Refleksja moralna postmodernizmu idzie w kierunku destrukcji etyki normatywnej. Wydaje się, że rolą etyki – w duchu myśli Bauman – nie jest regulowanie etycznego wymiaru działań medialnych, ale raczej zakłócanie spokoju wartościom funkcjonującym w przestrzeni mediów, czyli negowanie obiektywności wartości i wprowadzanie w ich miejsce zamęt, chaosu wartości, tworzonych przez subiektywne jaźnie moralne pod wpływem sytuacyjnych impulsów moralnych.

Widzimy zatem, że istnieje zasadnicza różnica w podejściu do moralności i etyki w obydwu tych orientacjach. Etyczne orientacje postmodernistyczne

²⁰ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 97n.

²¹ Ibidem, s. 98.

²² E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa 2000, s. 32.

są budowane na pojęciach: „kreatywności”, „impulsywności” „asystemowości”, „ambiwalencji”, „wykorzenienia”, „nieugruntowania”, „nieuchwytności”, „prywatności” itd.²³, natomiast etyka personalistyczna jest budowana na pojęciu wartości i godności osoby, wolności w prawdzie, uczestnictwa, obdarowania itd. O obdarowaniu osobowym, rozumianym jako wspólne przeżycie dobra i wszelkich wartości, poprzez procesy komunikacji, możemy mówić jedynie w obszarze personalizmu. Prawdziwe i pełne przeżycie dobra dokonuje się na bazie ludzkiej racjonalności oraz w prawdzie obiektywnego świata wartości, zakorzenionego w osobach, uczestniczących w procesach komunikacji, poprzez które ujawnia się wartość wzajemnego obdarowania. Relacje komunikacyjne tworzą obiektywne więzy wspólnoty lub społeczności, w których ujawnia się zakorzeniony i komunikowany świat wartości, świat dobra lub zła. „Aby pełniej sprecyzować ów wymiar wspólnoty właściwy dla między-osobowych relacji »ja–ty«, musimy stwierdzić, że właśnie w tych relacjach dokonuje się wzajemne ujawnienie człowieka w jego osobowej podmiotowości. »Ty« staje wobec »ja« jako prawdziwe »drugie ja«, o którym – podobnie jak o »moim ja« – stanowi nie tylko samo-świadomość, ale i samo-posiadanie i samo-panowanie. W ten sposób na gruncie relacji »ja–ty«, z samej natury rodzi się między-osobowa wspólnota, rośnie też wzajemna odpowiedzialność osoby za osobę, a odpowiedzialność ta jest refleksem sumienia i transcendencji, która zarówno po stronie »ja«, jak i »ty« staje na drodze do samo-spełnienia, a równocześnie warunkuje właściwy i osobowy wymiar obdarowania”²⁴.

5. Komunikacja medialna – *admirabile commercium*

Podstawowym wymiarem komunikacji medialnej jest komunikacja dobra, komunikacja wartości, komunikacja samych osób. Ten fundamentalnie pozytywny wymiar komunikacji możemy ująć za pomocą znanego określenia jako *admirabile commercium* (jako szczególną, przedziwną wymianę). Określenie to podkreśla osobowy charakter komunikacji oraz wskazuje na potrzebę realizowania samej istoty komunikacji, a więc potrzebę wymiany wzajemnej i przekazu pozytywnego świata wartości, zakorzenionego w człowieku i jego godności. Podkreślanie tego wymiaru i takiej potrzeby jest zadaniem etyki, zadaniem szczególnie aktualnym w kontekście innego rodzaju komercyjności oraz związanych z nią procesów komercjalizacji, kartelizacji, globalizacji, in-

²³ Por. Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, por. W. Zieliński, *Status etyki w kulturze ponowoczesnej. Analiza propozycji Zygmunta Baumana*, Toruń 2001, s. 106–183.

²⁴ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 28.

stytucjonalizacji mediów itp.²⁵ Dokonujące się pod ich wpływem negatywne zmiany kultury medialnej domagają się repersonalizacji przestrzeni mediów. Zadanie to spoczywa przede wszystkim na etyce, która winna wskazywać jasne podstawy wartościowania etycznego działań medialnych, a jednocześnie pokazywać fundament ich urzeczywistniania, tak, by mogły one służyć dobru wszystkich ludzi uczestniczących w komunikacji medialnej.

Fakt, że osoba ludzka jest i pozostaje podmiotem tego wszystkiego, co się dzieje w przestrzeni mediów, że jest podmiotem różnorodnego „działania” medialnego oraz wielorakiego „oddziaływania” mediów, stawia ją tym samym w centrum prawdziwej i pełnej komunikacji. W naturze każdej komunikacji zawiera się to, co wyraża pojęcie *commercium*²⁶. Słowo to oznacza pierwszorzędnie współobcowanie, zjednoczenie, wymianę, zamianę, układ wymienny, a dopiero później – i niejako wtórnie – wszelkie relacje ekonomiczne. Mając na uwadze taki porządek znaczeń, można powiedzieć, że z punktu widzenia personalistycznego mamy do czynienia w komunikacji z dwoma płaszczyznami: po pierwsze, z płaszczyzną wymiany między osobami tego wszystkiego, co jest wyłącznie osobowe i jest nieredukowalne do sfery przedmiotowej i komercyjnej oraz, po drugie, z płaszczyzną wymiany wszelkich przedmiotowych „tworów” człowieka, wszelkich treści medialnych, wszelkich korelatów przedmiotowych ludzkich działań medialnych.

Pierwsza płaszczyzna komunikacji jest platformą podmiotowości wszelkich relacji osobowych²⁷. K. Wojtyła podkreśla podmiotowe ukierunkowanie wszelkich relacji komunikacyjnych, ugruntowując je na mocnym fundamencie słusznej autonomii człowieka, obejmującej samoświadomość i związane z nią samopoznanie, samostanowienie i związane z nim samozobowiązanie się. Na takim fundamencie słusznej autonomii człowiek staje się twórcą własnego otwarcia na *commercium*, czyli racjonalnego wejścia w układ komunikacyjno-wymienny z kimś drugim. To otwarcie związane jest także z powtórным poznaniem siebie i własnego świata wartości oraz z próbą poznania korelacyjnego podmiotu swojej komunikacyjnej wymiany, a także łączy się z poznaniem wszelkich uwarunkowań przedmiotowych swoich działań komunikacyjnych.

²⁵ Por. szerzej: T. Miczka, *O zmianie zachowań komunikacyjnych. Konsumenci w nowych sytuacjach audiowizualnych*, Katowice 2002, s. 58–59; E. Morin, *Masowy odbiorca*, w: M. Hopfinger (red.), *Nowe media w komunikacji społecznej XX wieku. Antologia*, Warszawa 2002, s. 573–582; G. Raullet, *Nowa utopia. Socjologiczne i filozoficzne konsekwencje nowych technologii komunikowania*, w: A. Gwóźdź (red.), *Po kinie?... Audiowizualność w epoce przekazników elektronicznych*, Kraków 1994, s. 137–168; E. Morin, *Przemysł kulturalny*, w: M. Hopfinger (red.), *Nowe media w komunikacji społecznej XX wieku. Antologia*, s. 563–572.

²⁶ W naszych analizach nie podjęliśmy rozważań odnoszących się do całokształtu problematyki medialnej komercjalizacji wartości, która wymaga dogłębnego studium, wykraczającego poza ramy założonych przez nas celów.

²⁷ Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 27n.

To wielorakie poznanie jest aktem osoby i jej dziełem. Dzieło komunikacyjnej wymiany jest zawsze wyjątkowe, czyli jest *admirabile*, ponieważ przybiera w komunikacji kształt jakiegoś niepowtarzalnego, niezwykłego działania, mimo nieraz ogromnej zwykłości tego wydarzenia. W wydarzeniu tym ujawnia się zawsze – bardziej lub mniej – jakiś czynnik dramatyczności²⁸. Wyjątkowość komunikacyjnej wymiany ujawnia się też w ciągłym odkrywaniu siebie, zarówno w punkcie wyjścia komunikacji, jak i dzięki sprzężeniu zwrotnemu działania komunikacyjnego przez pryzmat wartości drugiej osoby i w świetle treści, które ona zakomunikowała. Komunikacja jest w tym ujęciu „odkryciem”. Chodzi w niej o to, żeby „odkryć w odkryciu najpierw siebie samego dla drugiego, a następnie odkryć w tym związku wszystko to, co jest należne sobie od siebie i to, co jest należne każdemu drugiemu”²⁹. Poznanie, mające za przedmiot własną osobową wartość poznającego, sprawia, że ujawniona w tym poznaniu prawda ludzkiego bytu (prawda metafizyczna) staje się odtąd nie tylko właściwością sądu podmiotu ze względu na jego zgodność z poznawaną rzeczywistością (prawda logiczna), lecz staje się jednocześnie „wartością” i „własnością” samego konkretnego podmiotu, który ten sąd, dotyczący siebie, wydaje. Poznana prawda staje się własnością osoby i jako taka warunkuje z kolei prawdziwość komunikacji jako osobowej wymiany. To *commercium* polega więc na afirmacji siebie, innych osobowych podmiotów oraz afirmacji tych wartości, jakie w konkretnej wymianie międzypersonalnej są przekazywane i jakie są przyjmowane. Do istoty komunikacji należy bowiem „przekazanie” i „przyjęcie” komunikowanych treści i wartości wraz z niepowtarzalnym bogactwem indywidualności i podmiotowości uczestniczących w nim osób. W tym właśnie procesie wymiany prawda osobowego bycia jednej i drugiej strony uzyskuje swój komunikacyjny charakter, kształt osobowego wydarzenia, nie przestając być przez to, w najmniejszym stopniu, osobową wartością. Dzięki tej osobowej wymianie człowiek integruje się jako człowiek, konsoliduje wewnętrznie jako podmiot zakorzenionych w nim wartości oraz umacnia swoją ludzką i osobową tożsamość. Jednocześnie otwiera się na innych, jednocząc się z nimi na bazie afirmowania w nich osobowej wartości i godności, tego wszystkiego, przez co są tym, kim są, w kontekście prawdy o ich ludzkim i kulturowym istnieniu. W tej wymianie człowiek stwarza sobie o tyle nowe szanse samospełnienia się, o ile daje także innym szansę ich spełnienia się poprzez tę komunikację. Jeśli natomiast tę szansę i możliwość im zabiera, to tym samym przekreśla szansę własnego samospełnienia, co więcej i tym gorzej, przekreśla sam siebie oraz przekreśla możliwość urzeczywistnienia się komunikacji jako prawdziwego *commercium*. Te ostatnie myśli mają, pod

²⁸ Por. *ibidem*, s. 28.

²⁹ *Ibidem*.

względem etycznym, szczególnie zastosowanie w przestrzeni mediów. Każda próba manipulacji, wykorzystywania i nadużywania mediów, nie tylko szkodzi odbiorcom, naruszając ich osobową godność, ale jednocześnie przekreśla możliwość pozytywnego, ludzkiego rozwoju twórców tych nadużyć, potęgując w nich proces własnej, osobowej destrukcji.

Druga płaszczyzna komunikacji, z perspektywy *admirabile commercium*, dotyczy wymiany tego wszystkiego, co do człowieka jako osoby należy i czym ona dysponuje, dotyczy wymiany wszelkich przedmiotowych „tworów” człowieka, treści, różnorodnych przekazów medialnych, wszystkiego, co stanowi przedmiot ludzkich działań medialnych. Mówiąc nieco inaczej, jest to platforma wymiany wartości zakorzenionych w człowieku i urzeczywistnionych w konkretnych jego dziełach medialnych. Fakt, że osoba ludzka zorientowana jest na komunikację osobową i na związane z nią osobowe wartości, nie przekreśla możliwości komunikowania przedmiotowego, czyli przekazywania czy komunikowania treści, których sprawcą i twórcą jest ostatecznie także człowiek. Urzeczywistniając wartości w konkretnych dziełach medialnych, które z kolei chce zakomunikować innym, człowiek kieruje się w ich stronę odrębnymi aktami poznania i „chcenia”. Elementem konstytuującym „chcenie” wartości jest także wcześniejsze ich „zaprezentowanie się” w ramach wymiany komunikacyjnej, że podmiot przekazujący skonkretyzowaną w jakimś dziele wartość, sam ją akceptuje i chce ją także przekazać innym osobom, a te z kolei akceptują tę wartość jako własną i stawiają ją sobie za cel do osiągnięcia³⁰. K. Wojtyła uważa, że osoby prawdziwie komunikujące wartości angażują w tę wymianę całą swoją sferą emocjonalno-poznawczo-wolitywną, dają się w niej porwać wartościom, są nimi pochłonięte i im oddane. Wszystkie te przeżycia poznawczo-emocjonalne wpływają na wolę człowieka, stanowią wspólnie przestrzeń ludzkiej, wolnej sprawczości. Ujawnia się ona w procesach komunikacyjnych, w których człowiek jako osoba otwiera się i komunikuje się innym osobom, ponieważ sprawczość polega na doświadczaniu wartości jako celu urzeczywistnianego i na urzeczywistnianiu wartości jako celu zamierzonego przez osobę. Tylko osoba, traktowana jako źródło i przyczyna sprawcza swoich działań może być przyczyną sprawczą dobra lub zła moralnego, może urzeczywistniać wartości lub antywartości. Całość procesu komunikacji, którą określamy tym pojęciem *commercium*, jest owocem ludzkiej

³⁰ K. Wojtyła odchodzi w interpretacji tego procesu od koncepcji M. Schelera. Scheler mówi o odrębności intencjonalnej poszczególnych przeżyć, natomiast K. Wojtyła mówi o „współkonstytuowaniu się” całego procesu urzeczywistniania wartości: por. K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, w: K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 2001, s. 71n; J.F. Crosby, *Karol Wojtyła, on the Objectivity and the Subjectivity of Moral Obligation*, w: W. Stróżewski (red.), *Servo Veritatis*, Warszawa–Kraków 1988, s. 156–164.

sprawczości, inaczej mówiąc, jest racjonalnym działaniem komunikacyjnym człowieka i tylko jako takie zachowuje swój osobowy kontekst. Jeżeli zostałyby ono w jakikolwiek sposób oderwane od osoby, to tym samym przestaje być „darem”, przestaje być osobową wymianą (*commercium*), a staje się przedmiotem wymiany w sensie komercyjnym, czyli podlega innego typu wartościowaniu: ekonomicznemu, utylitarnemu. Przewartościowanie kontekstu osobowego na przedmiotowy, zmiana priorytetów wartości, mogą sprawić, że komunikacja przestanie być *admirabile commercium*, a stanie się przedmiotowym procesem komercyjnym, w którym każda wartość, również wartość człowieka, podporządkowane zostaną priorytetowym wartościom utylitarnym. W tym kontekście głównym zadaniem etyki mediów wydaje się być ochrona osobowej wartości komunikacji medialnej przed przedmiotowymi procesami komercjalizacji mediów.

Zakończenie

Analizując naturę komunikacji medialnej nie można pominąć kategorii „daru osobowego”. Kategoria „daru” osobowego jest kluczowym pojęciem personalizmu, dlatego niniejszy artykuł jest próbą ukazania komunikacji medialnej z perspektywy daru. Pomocą w komunikowaniu wartości poprzez współczesne media winna być etyka mediów. Etyka medialna o tyle wypełni właściwą sobie rolę, o ile dostrzeże i ochroni w komunikacji medialnej jej istotną cechę, jaką jest osobowe obdarowanie. Ujęcie komunikacji medialnej z perspektywy daru jest tym bardziej ważne w kontekście zachodzących w mediach procesów komercjalizacji, instrumentalizacji i manipulacji. U podstaw osobowego charakteru komunikacji znajduje się doświadczenie człowieka uczestniczącego w obdarowywaniu w strukturach medialnych według schematu: „ja – media – ty”. To obdarowanie „nakłada się” poniekąd i utożsamia z komunikowaniem wartości. Wielowymiarowość „daru” osobowego wpisuje się w podmiotowość „drugiego” człowieka, prowadząc nie tylko do jego afirmacji, ale i także do aktualnego „przeżywania drugiego jak siebie samego”. Obdarowanie osobowe jest i powinno być komunikacyjnym doświadczeniem dobra. Dzięki temu doświadczeniu komunikacja medialna staje się *admirabile commercium*, prawdziwą wymianą i komunikacją wartości. Komunikacja osoby w darze poprzez media jest manifestacją ludzkiej racjonalności. Wynika ona z transcendencji osoby w czynie, o czym tak szeroko pisze K. Wojtyła. Dlatego odrzucając zasadę całkowitej komercjalizacji mediów, przyjmujemy, że komunikacja medialna o tyle będzie miała ludzki wymiar, o ile uwzględni obok czynników ekonomicznych również zasady bezinteresowności, wzajemności, uniwersalności oraz zasadę afirmacji dobra.

THE AXIOLOGY OF GIFT IN THE COMMUNICATION (SUMMARY)

While seeking foundations of the media communication, the category of “personal gift” cannot be neglected. The ethics of media can fulfil its role only if it can notice and protect in the process of media communication the essential feature of the latter, i.e. personal endowment. Viewing media communication from the endowment perspective becomes even more crucial in the context of the processes of commercialisation, instrumentalisation and manipulation, which take place in the sphere of media. At the base of the personalistic character of communication there is experience of the human being participating in the endowment process in compliance with the scheme: “I – media – you”. This endowment somehow “overlaps” and identifies itself with value communication. The multidimensional character of the personal gift enters the subjectivity of “the other” human being so that it leads not only to the affirmation thereof, but also to a genuine “experiencing of the other human being as myself”. The personal endowment is and should be a communicative experiencing of good, owing to which media communication becomes *admirabile commercium*, a genuine exchange and communication of values. The communication via media of an endowed person is a manifestation of the human rationality. It has its origin in a transcendence of a person in action, which is so thoroughly exposed in K. Wojtyła’s works. Consequently, while rejecting altogether the principle of a total commercialisation of media, it is assumed in the present work that media communication has a human dimension inasmuch as it takes into account, apart from economic factors, the principles of disinterestedness, reciprocity, universality and affirmation of good.

DIE AXIOLOGIE DER GABE IN DER KOMMUNIKATION (ZUSAMMENFASSUNG)

Auf der Suche nach Grundlagen der personalistischen Ethik der Medien kann man nicht über die Kategorie der „Personengabe“ hinwegsehen. Die Medienethik wird insofern ihre für sich typische Rolle erfüllen, wenn sie die wesentliche Eigenschaft der medialen Kommunikation – d. h. die „personenbezogene Beschenkung“ – wahrnehmen und behüten wird. Die Auffassung der medialen Kommunikation in der Perspektive der Gabe ist noch wichtiger im Kontext der Kommerzialisierungs-, Instrumentalisierungs- und Manipulationsprozesse, die in den Medien sichtbar werden. Der personenbezogenen Eigenschaften der Kommunikation liegt die Erfahrung des Menschen zugrunde, der sich an der Beschenkung in den Medienstrukturen nach dem Schema „Ich – Medien – Du“ beteiligt. Diese Beschenkung „überlagert sich“ gewissermaßen und identifiziert sich mit dem Kommunizieren der Werte. Die Mehrdimensionalität der personenbezogenen „Gabe“ ist in der Subjektivität eines „anderen“ Menschen enthalten, was nicht nur zu seiner Affirmation, sondern auch zum aktuellen „Erleben des anderen wie seiner selbst“ führt. Die personenbezogene Beschenkung ist und soll das Kommunikationserleben des Guten sein. Durch diese Erfahrung wird die mediale Kommunikation zum *admirabile commercium*; sie wird ein wahrer Wertaustausch und eine wahre Vertkommunikation. Die Kommunikation der Person in der Gabe über die Medien ist eine Manifestation der menschlichen Rationalität. Sie ergibt sich aus der Transzendenz des Menschen in ihrem Tun, was ausführlich K. Wojtyła beschreibt. Deshalb nehmen wir an – das Prinzip der vollen Kommerzialisierung der Medien ablehnend – dass die Medienkommunikation insofern eine menschliche Dimension haben wird, als sie neben den ökonomischen Faktoren auch das Prinzip der Uneigennützigkeit, der Gegenseitigkeit, der Universalität und der Affirmation des Guten berücksichtigt wird.

Ks. RYSZARD HAJDUK CSsR
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

MISTAGOGIA – CHRZEŚCIJAŃSKA MAJEUTYKA

Słowa kluczowe: mistagogia, majeutyka, duszpasterstwo, doświadczenie Boga.
Key words: mystagogy, maieutics, pastoral care, experience of God.
Schlüsselworte: Mystagogie, Maieutik, Seelsorge, Gotteserfahrung.

Mistagogia to słowo używane w języku kościelnym od starożytności, które oznacza wprowadzenie w tajemnicę. W czasach współczesnych w celu pełnego zrozumienia, czym jest mistagogia, słowo „tajemnica” domaga się dopowiedzenia. Dlatego dzisiaj mistagogia to „wprowadzenie w tajemnicę Boga”, „wprowadzenie w tajemnicę życia” lub „wprowadzenie w tajemnicę, którą jest ludzkie życie w odniesieniu do Boga”¹.

Od czasów starożytnych przez 1500 lat termin „mistagogia” nie był prawie w ogóle używany. Tak było aż do początków XX w., kiedy to ze względu na zainteresowanie religią i mistyką niektórzy teolodzy na nowo zaczęli odkrywać znaczenie mistagogii. Pojęcie to pojawia się w dziełach Odo Casela i Romano Guardiniego, a także Teilharda de Chardina i Karla Rahnera. Podjęli oni próbę przybliżenia mistyki oraz mistycznego charakteru chrześcijaństwa ludziom poszukującym głębszego życia religijnego. Celem tych chrześcijańskich myślicieli było zaproponowanie swoim współczesnym poprzez powrót do mistagogii nowego kierunku w kulturze i życiu duchowym.

Dzisiaj mistagogia jest jednym z najważniejszych sposobów realizacji posługi duszpasterskiej. Mistagogia w duszpasterstwie oznacza, że miejsce centralne zajmuje w nim Chrystus obecny w świecie i działający mocą Ducha Świętego. Całe zaś życie chrześcijańskie to nie decyzja etyczna czy idea, lecz wydarzenie, spotkanie z Osobą². Zadaniem duszpasterza pełniącego funkcję

¹ Por. T. Kroll, *Der Himmel über Berlin – säkulare Mystagogie?*, Berlin 2008, s. 100.

² Por. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Rzym 2005, 1.

mistagoga jest wziąć człowieka za rękę i wprowadzić go w tajemnicę, czyli pomóc mu spotkać żywego Chrystusa. Owocem mistagogii jest zatem nie tylko otwarcie intelektu na Chrystusa, ale przede wszystkim stopniowe wnikanie w tajemnicę zbawienia, które dokonało się w Jezusie Chrystusie³.

Aby odsłonić przed człowiekiem obecność Boga w liturgii i w codziennym życiu, mistagog posługuje się metodą, która przypomina sokratejską majeutykę polegającą na towarzyszeniu człowiekowi w dochodzeniu do prawdy ukrytej w ludzkim wnętrzu. Duszpasterz dogłębnie przekonany o „pierwszeństwie Chrystusa” w działalności pastoralnej⁴ swoimi słowami i postawą wspiera człowieka w „rodzeniu” prawdy, czyli pomaga mu uzyskać doświadczenie spotkania z Bogiem, który ogarnia całe jego istnienie swoją zbawczą łaską.

1. Majeutyka sokratejska

Postawa i działanie mistagoga przypominają postępowanie opisane w metodzie majeutycznej, której twórcą jest filozof grecki Sokrates (470–399 przed Chr.). W takich dialogach Platona, jak *Teajtet* czy *Teages* pojawia się łączony z imieniem Sokratesa termin „majeutyka”, który oznacza sztukę pomagającą duszy ludzkiej rodzić prawdę⁵. Sokrates był przekonany, że filozof – postępujący jak duchowa akuszerka – za pomocą umiejętnie postawionych pytań może skłonić człowieka do tego, by sam z siebie „zrodził” ukrytą w nim do tej pory prawdę – ta zaś pomoże mu realizować dobro w życiu.

Metoda sokratejska znajduje zastosowanie tam, gdzie ludzie poszukują racji przemawiających za prawdą, a człowiek sam chce sobie wyrobić opinię w jakiejś sprawie, poddając krytyce panujące powszechnie przekonania. Metoda majeutyczna opiera się na refleksji nad doświadczeniem, które jest udziałem człowieka. Polega ona na przejściu od konkretnego doświadczenia do ogólnego poglądu. Jest to zatem metoda indukcyjna, której zastosowanie prowadzi do odnalezienia prawdy o ludzkiej egzystencji⁶.

Zadaniem filozofa jest pomóc człowiekowi wydobyć z siebie wiedzę o tym, co jest prawdziwe i dobre. Sam filozof nie przekazuje prawdy w sposób bezpośredni, ale wnosi swój wkład we wspólne jej poszukiwanie. Aby wraz ze swoim rozmówcą do niej dotrzeć, winien okazać mu szacunek i przyjąć wobec

³ Por. F. Cacucci, *La mistagogia. Una scelta pastorale*, Bologna 2006, s. 21.

⁴ Por. Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio inuente*, Rzym 2001, 38.

⁵ Por. P. Tarasiewicz, *Majeutyczna metoda*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 715.

⁶ Por. W. Tatariewicz, *Historia filozofii. Filozofia starożytna i średniowieczna*, t. 1, Warszawa 1978, s. 77; L. Kołakowski, *Sokrates*, Tygodnik Powszechny 5 (2004), s. 13.

niego postawę towarzysza wspomagającego go w odkrywaniu tego, co słuszne i dobre⁷.

W praktyce metoda majeutyczna, zwana też heurystyczną, sprowadza się do umiejętnego stawiania pytań. Sokrates starał się tak formułować pytania, aby człowiek mógł odpowiedzieć na nie, używając słów „tak” lub „nie”. Pytania te dotyczyły zachowań etycznych, dlatego człowiek nie musiał posiadać żadnej szczególnej wiedzy, by udzielić na nie właściwej odpowiedzi. Sam pytający, choć przyjmował postawę człowieka poszukującego prawdy, miał ugruntowaną wiedzę o tym, co jest dobre, a co złe. Wyływała ona z intuicji oraz doświadczenia, dzięki którym filozof uzyskiwał odpowiedź na podstawowe kwestie dotyczące ludzkich postaw etycznych.

Filozofowi, który stawiał człowiekowi określone pytania, nie wolno było sugerować odpowiedzi ani sprawiać wrażenia, że ją od dawna zna. Jego zadaniem było jedynie wprowadzić człowieka w stan z wątpienia co do słuszności jego dotychczasowych poglądów. To sam pytany miał znaleźć odpowiednie argumenty pozwalające na dojście do prawdziwych przekonań. Filozof miał za zadanie tak pokierować uwagą rozmówcy, by ten znane mu fakty oraz własne obserwacje i przeżycia odczytywał w taki sposób, aby po ich przemyśleniu mógł wyciągnąć słuszne wnioski i odkryć prawdę. Rozmowa z filozofem spełniała funkcję pomocniczą w dokonywaniu samodzielnej refleksji nad ludzką egzystencją. Jej owocem miało być sformułowanie definicji ujmujących wiedzę pewną i powszechną, dzięki którym mógł zostać przewyciężony relatywizm prowadzący ludzi do niepewności i zagubienia w życiu⁸.

2. Mistagogia w początkach chrześcijaństwa

Pojęcie mistagogii jest już znane w antycznej Grecji i oznacza wprowadzenie w ukrytą rzeczywistość, a w szczególności w tajemnice misteriów kultycznych⁹. Początki mistagogii chrześcijańskiej sięgają IV w., kiedy to doszło do upadku imperium rzymskiego¹⁰. Pojawiła się wówczas konieczność zbudowania nowego społeczeństwa tworzącego nową kulturę. Epokę tę cechowało intensywne poszukiwanie pobożności mistycznej, jak również głębsza świadomość potrzeby zbawienia i pragnienia szczęścia. Równocześnie w ówczesnym

⁷ Por. R. Tarnas, *Idee und Leidenschaft. Die Wege des westlichen Denkens*, München 1997, s. 50.

⁸ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, s. 76-77; G. Heckmann, *Das Sokratische Gespräch*, Frankfurt a. M. 1993, s. 13; D. Horster, *Das sokratische Gespräch in Theorie und Praxis*, Opladen 1994, s. 9-11.

⁹ Por. W. Simon, *Mystagogie*, w: K. Baumgartner, P. Scheuchenpflug (red.), *Lexikon der Pastoral*, t. 2, Freiburg i. B. 2002, s. 1173.

¹⁰ Por. F. Cacucci, *La mistagogia*, s. 13.

cywilizowanym świecie zaczęły dochodzić do głosu tendencje synkretystyczne, okultyzm, magia i astrologia. W tej sytuacji Ojcowie Kościoła zaproponowali metodę formacyjną, która nie sprowadzała się tylko do nauczania doktryny, ale obejmowała całą koncepcję życia i wspierała rozwój osoby gotowej poddać się działaniu łaski Bożej. Świadomy udział w tajemnicy Chrystusa miał stać się źródłem wewnętrznej przemiany, nowości życia oraz „nowej mądrości”, która pozwala żyć w inny sposób, owocnie wykorzystywać czas, przemyśleć relacje rodzinne i głębiej zastanowić się nad tajemnicą śmierci.

Mistagogia znalazła zastosowanie w katechezach mistagogicznych, które były głoszone przez takich Ojców Kościoła, jak św. Ambroży, św. Cyryl Jerozolimski, św. Jan Chryzostom i św. Augustyn¹¹. Ich adresatami byli neofici, którzy po przeżyciu inicjacji chrześcijańskiej podczas Nocy Paschalnej przez kolejny tydzień wprowadzani byli za pomocą katechez w tajemnicę chrztu. Ojcowie Kościoła wychodzili z założenia, że do pełni wiary dochodzi się dzięki osobistemu doświadczeniu. Dlatego o sakramentach inicjacji chrześcijańskiej mówili dopiero wtedy, gdy katechumeni przez chrzest stali się wyznawcami Chrystusa i członkami Kościoła w pełnym tego słowa znaczeniu¹².

Katechezy mistagogiczne nie polegały na wykładaniu katechizmu lub na nauczaniu prawd wiary. Chodziło w nich bowiem o ukazanie znaczenia tego, co już się dokonało w życiu słuchaczy, a więc na wyjaśnieniu rytu inicjacji chrześcijańskiej. Katechezy miały zatem egzystencjalny charakter, a także stały się płaszczyzną interakcji i poruszały całą osobę. W centrum mistagogii znajdowała się nie treść, którą należy przekazać, ale sam człowiek. Jego zdolność pojmowania oraz sytuacja życiowa określały sposób przeprowadzenia katechezy. Mistagogowi nie wolno było ukazywać słuchaczom swojej wyższości z powodu spełnianej przez siebie funkcji lub posiadanej wiedzy, ale jego zadaniem było dostosować przekaz katechetyczny do poziomu rozwoju osobowego słuchaczy oraz ich zdolności pojmowania. Dzięki temu neofici nie byli biernymi adresatami katechetycznych pouczeń, lecz autentycznymi partnerami w dialogu, w którym mistagog pomagał im odkryć prawdę o ich zjednoczeniu z Bogiem¹³.

Starożytna mistagogia wyżej stawiała ludzkie doświadczenie aniżeli wykład zasad wiary. W katechezach mistagogicznych pierwszorzędne znaczenie nie posiada wiedza teologiczna na temat chrześcijańskich tajemnic, lecz sam

¹¹ Por. E. Mazza, *La mistagogia. Le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo*, Roma 1996, s. 13.

¹² Por. C. Jacob, *Zur Krise der Mystagogie in der Alten Kirche*, *Theologie und Philosophie* 66 (1991), s. 76.

¹³ Por. H. Haslinger, *Was ist Mystagogie? Praktisch-theologische Annäherung an einen strapazierten Begriff*, w: S. Knobloch, H. Haslinger (red.), *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*, Mainz 1991, s. 21–23.

człowiek i jego osobiste doświadczenie, którego podstawą było przyjęcie sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Katechumeni podchodzili do celebracji sakramentów otwarci na działanie Boga, którego spotykali w liturgii. Dopiero po indywidualnym przeżyciu liturgii sakramentalnej, w której człowiek mógł się przekonać, kim jest dla Boga, neofita uczestniczący w katechezach pogłębiał swoją świadomość odnośnie do włączenia się we wspólnotę chrześcijan poprzez przystąpienie do sakramentów. Zadaniem mistagogii było więc niesienie pomocy człowiekowi w nawiązaniu świadomej relacji pomiędzy jego własną osobą a rzeczywistością sakramentalną, w której mógł uczestniczyć. Mogło to się dokonać w pełni tylko wówczas, gdy katecheta miał na względzie stan wewnętrzny poszczególnych neofitów, ich sytuację życiową oraz osobiste potrzeby, czyli gdy był świadom, że przemawia do konkretnych ludzi posiadających swoją niepowtarzalną biografię oraz indywidualny zasób doznań i pragnień.

Mistagog nie pełnił roli przełożonego w stosunku do neofitów, lecz służył im pomocą w nawiązaniu (albo pogłębieniu) osobistego kontaktu z Bogiem¹⁴. Jego zadaniem było poprowadzenie człowieka na spotkanie z Bogiem, a więc służyć mu pomocą, by usłyszał Boże wezwanie i udzielił na nie odpowiedzi. Takie postępowanie mistagoga przypomina zabiegi filozofa posługującego się metodą majeutyką, który, korzystając z indukcyjnych przykładów, próbuje skłonić rozmówcę do samodzielnego myślenia prowadzącego do odrzucenia błędnych poglądów oraz do uznania tego, co istotne i niezmienne, bo niezależne od ludzkich upodobań. O to samo chodzi w mistagogii, chociaż z uwagi na obecne w niej treści zmierza ona do osiągnięcia nieco inaczej sformułowanego celu. Mistagogia służy bowiem człowiekowi wsparciem w głębszym zanurzeniu się w misterium celebrowane w sakramentach oraz prowadzi do pełniejszego zrozumienia związanych z nimi przeżyć. Mistagog zachowuje się wówczas jak „duchowa położna” pomagająca człowiekowi wypowiedzieć głębię jego doznań i ukazać ich znaczenie w świetle wiary¹⁵. Wtedy też mistagogia jako proces przybiera postać współdziałania dwóch aktywnych podmiotów: mistagoga i człowieka otwartego na Tajemnicę, którą jest sam Bóg¹⁶. Wynika stąd, że mimo występujących pomiędzy mistagogią a majeutyką różnic z uwagi na kontekst oraz cele podejmowanych działań można mistagogię zdefiniować jako „duchową sztukę położniczą”¹⁷.

¹⁴ Por. H. Haslinger, *Sich selbst entdecken – Gott erfahren. Für eine mystagogische Praxis kirchlicher Jugendarbeit*, Mainz 1991, s. 41.

¹⁵ Por. S. Knobloch, *Missionarische Gemeindebildung. Zu Geschichte und Zukunft der Volksmission*, Passau 1986, s. 216.

¹⁶ Por. H. Haslinger, *Sich selbst entdecken – Gott erfahren*, s. 100; N. Sakvarelidze, *Die Mystagogischen Katechesen des hl. Kyrill von Jerusalem als Vermittlung mystagogischen Wissens*, w: J. Weber (red.), *Orthodoxe Theologie im Dialog*, Münster 2005, s. 116–117; R. Hajduk, *Apologetyka pastoralna. Duszpasterska odpowiedź Kościoła na wyzwania czasów współczesnych*, Kraków 2009, s. 167.

¹⁷ Por. T. Kroll, *Der Himmel über Berlin – säkulare Mystagogie?*, s. 177–178.

3. Współczesne duszpasterstwo mistagogiczne

Od pierwszej połowy XX w. termin „mistagogia” przeżywa swój renesans. O mistagogii mówi się zarówno w odniesieniu do inicjacji chrześcijańskiej, formacji liturgicznej, jak i posługi kaznodziejskiej (homilie mistagogiczne czy też tzw. wskazówka mistagogiczna w przepowiadaniu)¹⁸. Na szczególną uwagę zasługuje mistagogiczny model działalności duszpasterskiej zaproponowany przez Karla Rahnera¹⁹. Jego propozycja sięga swoimi korzeniami do tradycji patrystycznej, podkreślając wartość osobowej relacji z Bogiem oraz ukazując posługę pastoralną jako wprowadzenie człowieka w możliwość bezpośredniego doświadczenia Boga. Tak rozumiana działalność duszpasterska przybiera postać „majeutyki pastoralnej”, która w świetle wiary chrześcijańskiej pozwala człowiekowi „zrodzić” odpowiedź na pytanie, kim jest oraz w czym tkwi najgłębszy sens jego egzystencji.

3.1. Podstawy duszpasterstwa mistagogicznego

Karl Rahner to „teolog Tajemnicy”. Cała jego teologia ma charakter mistyczny, przy czym chodzi mu o taką misticę, która jest lub może być praktykowana przez wszystkich ludzi. Podstawą mistagogii proponowanej przez Rahnera jest fakt (*Gegebenheit*) autentycznego, pierwotnego spotkania człowieka z Bogiem, które Rahner nazywa doświadczeniem transcendentnym²⁰. To transcendentne doświadczenie, w którym człowiek nawiązuje kontakt z Bogiem jako absolutną Tajemnicą, jest czymś poprzedzającym zreflektowane podejście do doświadczenia Boga, którego owocem są sformułowane na płaszczyźnie intelektualnej dowody na Jego istnienie. Dlatego też w duszpasterstwie potrzebna jest nowa mistagogia, czyli wprowadzenie we właściwe doświadczenie religijne²¹.

¹⁸ Por. Jan Paweł II, Adhortacja *Ecclesia in Europa*, Rzym 2003, 73; Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis*, Rzym 2007, 64; B. Nadolski, *Mistagogia jako metoda w liturgii*, *Collectanea Theologica* 3 (1995), s. 101–112; E. Mazza, *Mistagogia*, w: M. Sodi, A. M. Triacca (red.), *Dizionario di omiletica*, Torino–Bergamo 1998, s. 974–975; H.J. Sobeczko, *Eucharystia sakramentem permanentnej inicjacji chrześcijańskiej*, w: W. Nowak (red.), *Misterium Eucharystii. Teologia – liturgia – ekumenizm. Encyklika Jana Pawła II „Ecclesia de Eucharistia”*, Olsztyn 2004, s. 52; R. Hajduk, *Posłani głosić dobrą nowinę. Podstawowy kurs homiletyczny*, Kraków 2007, s. 262–264.

¹⁹ Por. R. Zerfaß, *Die kirchlichen Grundvollzüge – im Horizont der Gottesherrschaft*, w: Konferenz der bayerischen Pastoraltheologen, *Das Handeln der Kirche in der Welt von heute. Ein pastoraltheologischer Grundriß*, München 1994, s. 44–46.

²⁰ Por. S. Knobloch, *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral*, Freiburg i. B. 1996, s. 189.

²¹ Por. K. Rahner, *Die grundlegenden Imperative für den Selbstvollzug der Kirche in der gegenwärtigen Situation*, w: X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L.M. Weber (red.), *Handbuch der Pastoraltheologie*, t. 2/1, Freiburg i. B. 1966, s. 269.

Rahner mówi o mistagogii albo o mistyce codzienności. Bóg jest obecny w codziennym życiu ludzi jako nieskończona propozycja, milcząca miłość, absolutna przyszłość. Prawdziwe spotkanie z Bogiem nie może być ograniczone do sprawowania sakramentów. Jest ono bowiem możliwe również poza strukturami kościelnymi – w „goryczy codzienności”, w doświadczeniu nadziei, odpowiedzialności, miłości i śmierci²².

Mistagogia wprowadzająca w doświadczenie Boga prowadzi do „od-bóstwienia” współczesnej rzeczywistości i pozwala „Bogu być Bogiem”²³. Zastosowana w działalności duszpasterskiej ma przeciwdziałać tendencji do utożsamienia życia religijnego z przynależnością do instytucji, jaką jest Kościół. Według Rahnera człowiek wierzący winien być „mistykiem”, a więc kimś, kto doświadczył rzeczywistości nadprzyrodzonej. Nadchodzą bowiem czasy, gdy pobożność nie będzie już przekazywana jako jednorodnie brzmiące i samo przez się zrozumiałe, powszechne przekonanie albo jako religijny obyczaj, które nie zastępują osobistego doświadczenia ani nie zwalniają z podjęcia świadomej decyzji opowiedzenia się za Bogiem lub przeciw Bogu. W dzisiejszych czasach przekazywanie wiary nie może zostać sprowadzone do tradycyjnego wychowania religijnego, a więc do jakiejś „wtórnej tasury”²⁴ podejmowanej z uwagi na podtrzymanie funkcjonowania instytucji kościelnych. Chodzi bowiem o to, by komunikacja wiary wspierała człowieka w codziennym odkrywaniu znaków obecności Boga, który wszelkie działanie człowieka poprzedza swoją łaską²⁵.

Punktem wyjścia dla nowej mistagogii jest zatem doświadczenie Boga, który jest obecny tak w życiu ludzi ochrzczonych, jak i nieochrzczonych jako ich najbardziej wewnętrzne pragnienie pełni, szczęśliwego życia, pokoju, autentycznej wolności i dającej bezpieczeństwo ostatecznej przystani²⁶. Człowiek jest tak skonstruowany, że rodzą się w nim pytania o Istotę Najwyższą, co więcej – sam człowiek jest dla siebie pytaniem, które domaga się odpowie-

²² Por. T. Kroll, *Der Himmel über Berlin – säkulare Mystagogie?*, s. 235.

²³ Por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 9, *Gotteserfahrung heute*, Einsiedeln 1970, s. 173.

²⁴ Por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 7, *Zur Theologie des geistlichen Lebens*, Einsiedeln 1966, s. 22.

²⁵ Na temat przyszłości chrześcijaństwa podobnie wypowiada się Romano Guardini, dla którego kwestia wiary w Boga znajduje rozwiązanie nie w domenie idei lub uczuć, lecz w sposobie, w który Bóg daje o sobie świadectwo i staje się obecny w życiu wierzących. Kształt egzystencji chrześcijańskiej w przyszłości wydaje się być zależny od tego, w jakiej mierze człowiek nauczy się dostrzegać Boga działającego w rzeczywistości. Człowiek musi się nauczyć odczuwać Boga w sposób mocniejszy i bardziej realny aniżeli odczuwa świat. Musi zarazem nauczyć się powierzać świat w ręce Stwórcy oraz dostrzegać siebie pośród dzieła stworzenia ogarniętego zbawczym działaniem Boga; por. R. Guardini, *La prédication mystagogique*, La Maison-Dieu 158 (1984), s. 138–139.

²⁶ Por. P.M. Zulehner, „Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor...”. *Zur Theologie der Seelsorge heute*. P.M. Zulehner im Gespräch mit K. Rahner, Düsseldorf 1984, s. 57

dzi²⁷. W tym kontekście zadaniem mistagogii jest na sposób majeutyczny pomóc człowiekowi w każdej sytuacji doświadczyć obecności Boga, który stale wychodzi mu naprzeciw.

Celem mistagogii Rahnerowskiej jest wprowadzenie człowieka w miłującą i przebaczącą Tajemnicę, której autokomunikacja swój punkt kulminacyjny osiągnęła w osobie Jezusa Chrystusa. Mistagogia to nie „importowanie Boga”, lecz poprowadzenie człowieka ku Bogu, który w ludzkim życiu już dawno jest obecny. Ze strony człowieka potrzebna jest wówczas radykalna otwartość. Człowiek, zamiast usiłować zrozumieć Boga, winien dać Mu się ogarnąć. Tak rozumiane duszpasterstwo mistagogiczne obejmuje różne dziedziny kościelnej działalności. Zgodnie z tradycją patrystyczną mistagogia znajduje zastosowanie przede wszystkim w duszpasterstwie sakramentalnym. W świetle współczesnej teologii można także mówić o wykorzystaniu mistagogii w liturgicznym przepowiadaniu Słowa Bożego, w katechezie, w działalności ewangelizacyjnej, w pracy z młodzieżą czy w szeroko rozumianym poradnictwie. Podstawowym sposobem urzeczywistnienia mistagogii w różnych dziedzinach duszpasterstwa jest relacja międzyosobowa, którą duszpasterz nawiązuje z drugim człowiekiem. Ukształtowana w oparciu o zasady ewangeliczne relacja duszpasterska pozwala człowiekowi odkryć tajemnicę Boga obecnego w życiu wspólnoty wierzących, w ich miłości i solidarności. Gdy człowiek w ten sposób doświadczy obecności Boga, pojawia się nadzieja na owocne nauczanie prawd wiary. Mowa o Bogu ma bowiem sens tylko wówczas, jeśli wcześniej można było poczuć „smak Bożej rzeczywistości”²⁸.

3.2. Majeutyczny charakter duszpasterstwa mistagogicznego

We współczesnej mistagogii duszpasterskiej można dostrzec wiele podobieństw do stosowanej przez Sokratesa metody majeutycznej. Duszpasterstwo mistagogiczne ma bowiem na uwadze – podobnie jak majeutyka filozoficzna – nie tyle przekazanie wiedzy, co stworzenie takich warunków, w których człowiek może dokonać konfrontacji z samym sobą, stając wobec tajemnicy, którą jest jego życie, a także odkryć Boże zbawienie jako coś osobistego, co w jego życiu już się urzeczywistnia. Zadaniem duszpasterza jest wówczas pomóc człowiekowi „zrodzić”, czyli odkryć prawdę, którą w przypadku duszpasterstwa mistagogicznego nie są już tylko ogólnie obowiązujące zasady etyczne, lecz prawda, która ukazuje człowiekowi sztukę właściwego życia i umie-

²⁷ Por. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. B. 1977, s. 22.

²⁸ Por. H. Hobelsberger, *Im Gespräch Beziehung erleben. Diakonische Mystagogie am Beispiel der Telefonseelsorge*, w: S. Knobloch, H. Haslinger (red.), *Mystagogische Seelsorge*, s. 230.

rania²⁹. Tą prawdą jest sam Bóg i Jego objawienie. To On przez swego Syna Jezusa Chrystusa ukazuje ludziom, „kim w rzeczywistości jest człowiek i co powinien czynić, aby prawdziwie być człowiekiem”³⁰. Mistagogia to proces, w którym Boże objawienie i ludzka autorefleksja, czyli *fides quae* oraz *fides qua* coraz bardziej stają się jednością³¹.

Podobnie jak Sokrates uważa, że wszyscy ludzie są zdolni do poznania prawdy i dobrego życia, tak też chrześcijańska mistagogia wierzy w to, że Bóg jest już obecny w życiu wszystkich ludzi, zanim ci zetkną się z Kościołem³². Kto poprzez przyjęcie na świat staje się członkiem ludzkości, już znajduje się w relacji do Boga, a jego osobista historia może stać się historią zbawienia, jeśli człowiek pozna Boga i Go nie odrzuci. Doświadczenie Boga nie jest tylko przywilejem dla wybranych, gdyż każdy człowiek w swoim życiu może odnaleźć znaki obecności Boga, czyli takie fakty, wydarzenia czy doznania, których pojawienie się znajduje najpełniejsze wyjaśnienie w słowie „Bóg”³³. Dlatego też duszpasterstwo mistagogiczne „nie zanosí ludziom Boga”, lecz pomaga im Go odkryć w ich życiowej historii. W ten sposób działalność pastoralna przybiera postać posługi majeutycznej.

Metoda sokratejska może być zastosowana wówczas, gdy dochodzi do spotkania człowieka z człowiekiem, a stosujący ją filozof wierzy w to, że człowiek może „zrodzić” prawdę. Oznacza to, że człowiek jest podmiotem, który wraz z filozofem uczestniczy we wspólnym odkrywaniu prawdy. Ten sam wzorzec postępowania można odnaleźć w duszpasterstwie mistagogicznym. Zwraca ono bowiem uwagę na konkretnego człowieka i na jego doświadczenie życiowe, a od duszpasterza wymaga, by z respektem odnosił się do każdego, kto próbuje dotrzeć do prawdy o swoim własnym życiu w horyzoncie Tajemnicy, którą jest Bóg. Duszpasterstwo mistagogiczne opiera się na przekonaniu, że każdy człowiek jest przez Boga obdarzony łaską i dlatego posiada wyjątkową oraz nienaruszalną wartość. Z tego też powodu mistagogia wymaga od duszpasterzy nawiązania z każdą osobą takiej relacji, w której obydwaj partnerzy akceptują siebie jako godne poszanowania i świadome swej odpowiedzialności, wolne podmioty. Duszpasterstwo mistagogiczne zakłada gotowość do okazania bezwarunkowego szacunku każdemu człowiekowi, niezależ-

²⁹ Por. J. Ratzinger, *Wahrheit des Christentums*, w: A. Raffelt (red.), *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann*, Freiburg i. B. 2001, s. 636.

³⁰ Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, Rzym 2007, 6.

³¹ Por. H. Haslinger, *Sich selbst entdecken – Gott erfahren*, s. 43; S. Knobloch, *Missionarische Gemeindebildung*, s. 202.

³² Por. P. M. Zulehner, *Von der Versorgung zur Mystagogie. Theologische Implikationen seelsorgerlicher Praxis*, *Lebendige Seelsorge* 33 (1982), s. 180.

³³ Por. S. Knobloch, *Was von der Taufe zu halten ist. Ein Beitrag zur Klärung einer schwierigen pastoralen Frage*, w: S. Knobloch, H. Haslinger (red.), *Mystagogische Seelsorge*, s. 139.

nie od jego religijnych przekonań, stopnia uczestnictwa w życiu Kościoła czy jego „przydatności” do realizacji kościelnych celów. Gdy człowiek w kontakcie z duszpasterzem odkrywa swoją podmiotowość, sam też zaczyna odnosić się z szacunkiem do swoich doświadczeń, dostrzegając w nich działanie Boga, a także próbuje coraz pełniej otwierać się na relację ze Stwórcą i spotkanymi przez siebie ludźmi³⁴.

W duszpasterstwie mistagogicznym wymaga się od duszpasterza tego samego, co od filozofa czy pedagoga, który pełni funkcję „położnika” pomagającego człowiekowi „wydać na świat” prawdę: wyjść człowiekowi na spotkanie tam, gdzie przebywa. Nie chodzi tutaj tylko o konkretne miejsce w przestrzeni, ale przede wszystkim o stan wewnętrzny, w jakim znajduje się człowiek. W duszpasterstwie mistagogicznym uwaga skupiona jest zawsze na człowieku i to takim, jakim jest. W mistagogii nie ma miejsca na dążenie do realizacji własnych wyobrażeń o życiu chrześcijańskim przez narzucanie ich innym³⁵. Właściwą za to postawą jest staranie, by zrozumieć problemy i pytania egzystencjalne, jakie stawia sobie konkretny człowiek. Są one bowiem punktem wyjścia do wspólnego poszukiwania odpowiedzi, którą jest ostatecznie prawda o Bogu zbawiającym ludzi.

Duszpasterstwo mistagogiczne zwraca uwagę na to, że człowiek najpierw doświadcza siebie i obecności Boga w swojej codzienności. Duszpasterstwo musi być zatem realizowane w różnych sytuacjach codziennego życia, a nie ograniczać się tylko do aktów religijnych. Stanowisko to przypomina metodę majeutyczną, która obliguje filozofa do wykorzystania każdego spotkania z człowiekiem, aby wejść z nim w dialog służący odkrywaniu prawdy. Tak postępował Sokrates inicjujący rozmowy z ludźmi napotkanymi na ulicy.

Mistagogia duszpasterska pragnie służyć ludziom pomocą w odkrywaniu śladów obecności Boga w otaczającej ich rzeczywistości, a tym samym chce zwrócić ich uwagę na wartość, jaką ma zwyczajne ludzkie życie. W ten sposób pojawia się szansa na umocnienie jedności życia chrześcijańskiego, które w świetle mistagogii wyraźniej łączy to, co jest celebrowane w liturgii Kościoła z tym, czego człowiek doświadcza w swojej codzienności³⁶. Od duszpasterzy taka optyka wymaga, by nie podchodzić do wiary w taki sposób, jakby chodziło o oderwaną od życia abstrakcyjną rzeczywistość, ale by ukazywać ludziom jej wartość jako najlepszy sposób urzeczywistniania człowieczeństwa.

Zarówno majeutyka sokratejska, jak i duszpasterstwo mistagogiczne stawia przed tymi, którzy je praktykują, określone wymagania. Nie chodzi tu

³⁴ Por. S. Knobloch, *Mystagogie und Subjektwerdung*, Theologisch-Praktische Quartalschrift 2 (1993), s. 152; H. Haslinger, *Was ist Mystagogie?*, s. 64.

³⁵ Por. S. Knobloch, *Praktische Theologie*, s. 197.

³⁶ Por. E. Nordhofen, *Mystagogie – warum wir sie brauchen*, Info 4 (2003), s. 228.

tylko o odpowiedni sposób postępowania, ale przede wszystkim o dojrzałą osobowość i o bogaty zasób doświadczeń, które pozwolą umiejętnie „przyjmować poród” w postaci prawdy albo doświadczenia Boga. Duszpasterz jako mistagog będzie w stanie pomagać innym, jeśli najpierw sam, znajdując się w nieustannej relacji do Boga, stanie się otwarty na doświadczenie religijne. Ponadto powinien być człowiekiem pełnym ludzkiej życzliwości, otwartym na potrzeby współczesnych ludzi i pełnym niezaborczej miłości do innych, postępować zgodnie ze swoimi przekonaniem oraz traktować poważnie każdego człowieka³⁷. Duszpasterz przyjmie postawę mistagoga wówczas, gdy dzięki swojej autentyczności i doświadczeniu życiowemu będzie w stanie tak ukazać sakramenty, rytury liturgiczne i treść wiary chrześcijańskiej, że człowiek będzie w stanie dojrzeć w nich fragment swojego własnego życia.

Mistagogia duszpasterska i majeutyka sokratejska są do siebie nawzajem podobne również pod tym względem, że każdy, kto postępuje zgodnie z ich zasadami, przyjmuje postawę służebną. Majeutyk służy prawdzie i człowiekowi, a mistagog samemu Bogu i ludziom. Zadaniem duszpasterza jest towarzyszenie człowiekowi w rozpoznawaniu i interpretowaniu doświadczeń, w których Bóg zwraca się do człowieka z darem zbawienia. Mistagog udziela człowiekowi pomocy w poszukiwaniu związku pomiędzy wydarzeniami biblijnymi, jego własną wiarą oraz wiarą i życiem Kościoła³⁸. Używając języka współczesnej psychologii, można by rolę mistagoga określić mianem „ułatwiacza” (*facilitator*), który wspiera człowieka w odkrywaniu bliskości Boga i w udzielaniu w wierze odpowiedzi na Bożą miłość.

* * *

Katechezy mistagogiczne w pierwszych wiekach chrześcijaństwa wskazywały na centralne miejsce tajemnicy Chrystusa w życiu człowieka. Podkreślały one egzystencjalne znaczenie wiary, która polega na ciągłym umacnianiu zjednoczenia z Bogiem i coraz wierniejszym upodobnianiu się do Syna Bożego. Ich autorzy byli przekonani, że tylko wiara w Niego – celebrowana, wyznawana i przeżywana – może stanowić właściwą odpowiedź na duchowe aspiracje ludzi żyjących w pierwszych wiekach po Chrystusie.

Pomiędzy starożytnością a współczesnością, określaną mianem postmodernizmu, można dostrzec wiele podobieństw³⁹. Należą do nich popularność religii niechrześcijańskich wywodzących się ze Wschodu, magiczne podejście

³⁷ Por. H. Haslinger, *Sakramente – befreiende Deutung von Lebenswirklichkeit*, w: idem (red.), *Handbuch Praktische Theologie*, t. 2, Mainz 2000, s. 172–173.

³⁸ Por. Ch. Weber, *Firmkatechese als Entdeckungsreise. Skizzen einer mystagogischen Sakramentenvorbereitung*, w: S. Knobloch, H. Haslinger (red.), *Mystagogische Seelsorge*, s. 184.

³⁹ Por. F. Cacucci, *La mistagogia*, s. 12.

do rytów, tendencje synkretystyczne, zainteresowanie ezoteryką, pogoń za niezwykłymi zjawiskami, rozwój sekt, poszukiwanie pseudoreligijnych doświadczeń, a także łatwowierność w podejściu do współczesnych mitów. Ponadto rozpowszechnia się dzisiaj tendencja do traktowania wszystkich religii jako w tej samej mierze prawdziwych, czyli w istocie rzeczy fałszywych, bo – jak próbują niektórzy dowodzić – wszystkie są tylko ludzkim wymysłem. W takim klimacie duchowym wielu ludzi odrzuca chrześcijaństwo, równocześnie znajdując sobie bożków, po których spodziewa się pomocy w odnalezieniu głębszego sensu życia. W tej sytuacji – w duchu starochrześcijańskiej mistagogii – należy pomagać żyjącym dzisiaj ludziom, by umieli otworzyć się na obecność i działanie Boga w otaczającej ich rzeczywistości. Ze względu na wartość, jaką ma dla wielu z nich wewnętrzne doświadczenie, w działalności duszpasterskiej należy skupić się przede wszystkim na mistagogicznym wprowadzeniu człowieka w tajemnicę jego własnego życia⁴⁰. Chodzi o towarzyszenie ludziom w odkrywaniu prawdy o ich egzystencji na podstawie osobistego doświadczenia Boga, które przemienia życie ludzkie i nadaje mu sens. Dokonując tego rodzaju doświadczenia, człowiek przestaje się skupiać na sobie, a zaczyna koncentrować swoją uwagę na spotkaniu z Bogiem i Jego prawdą. Wtedy zaś, gdy człowiek z dnia na dzień stara się w zjednoczeniu z Bogiem nadawać kształt swemu życiu, duszpasterstwo mistagogiczne jako sztuka „duchowej majeutyki” osiąga swój cel.

MISTAGOGY – CHRISTIAN MAIEUTICS (SUMMARY)

In the early days of Christianity, mystagogy was used by the Fathers of the Church to help the neophytes to transform the experience of the sacraments of initiation into a living experience of the presence of God. Early Christian mystagogy took the shape of catecheses, which were proclaimed during the first Easter week after the celebration of the sacraments at the Easter Vigil. Their goal was not to transmit religious knowledge, but to introduce the neophytes into the mystery of the living God who gives to the people his grace through the sacramental signs. This method is reminiscent of the ancient maieutics which is an inductive way of dialogue. Maieutics was proposed by the famous Greek philosopher Socrates as a method of teaching by helping someone articulate ideas already present in his mind. The philosopher plays the role of an intellectual midwife who assists at the birth of the truth. Therefore, one may describe the mystagogy as a spiritual midwifery because it is a kind of pastoral support, which enables Christians to enter into a living relationship with God. Following the pattern of the antique mystagogic catecheses, the German theologian Karl Rahner has constructed a contemporary model of mystagogical pastoral care. His pastoral mystagogy is a kind of maieutic method what leads into the primordial experien-

⁴⁰ Por. K. Koch, *Kirche ohne Zukunft? Plädoyer für neue Wege der Glaubensvermittlung*, Freiburg i. B. 1993, s. 67.

ce of God. Such a religious experience reaches the roots of human existence. Because of it, the new mystagogy believes that human subjects can alone experience the presence of God and his work of salvation in everyday life. The task of the pastor is in this perspective to serve as a mystagogue supporting someone to disclose his personal relationship with God as an event of everlasting grace. Such a style of pastoral care respects the needs of today's people who are longing for a deeper spiritual life and want to give a true meaning to their existence.

DIE MYSTAGOGIE – EINE CHRISTLICHE MAIEUTIK (ZUSAMMENFASSUNG)

In der frühen Christenheit wurde die Mystagogie von den Kirchenvätern angewandt, um den Neophyten zu helfen, die Erfahrung der Sakramente der christlichen Initiation in eine lebendige Erfahrung von Gottes Gegenwart zu transformieren. Die frühchristliche Mystagogie nahm die Form von Katechesen an, die während der ersten nachösterlichen Woche, also nach der Zelebration der Sakramente in der Osternacht verkündigt wurden. Ihr Ziel war nicht eine Weitergabe von religiösen Kenntnissen, sondern die Einführung der Neophyten in das Geheimnis des lebendigen Gottes, der den Menschen durch sakramentale Zeichen seine Gnade schenkt. Diese Methode erinnert an die antike Maieutik, die ein induktiver Weg des Dialogs darstellt. Die Maieutik wurde von dem bekannten griechischen Philosophen Sokrates als eine Lehrmethode benützt, die dem Lernenden helfen sollte, die in seinem Inneren schon vorhandenen Ideen auszudrücken. Der Philosoph spielt in diesem Prozess die Rolle einer intellektuellen Hebamme, die die Geburt der Wahrheit begleitet. In diesem Sinn lässt sich die Mystagogie als geistliche Hebammenkunst beschreiben, da sie eine Art pastoraler Unterstützung ist, die die Christen zum Eintritt in eine lebendige Gottesbeziehung befähigt. Dem Muster der antiken mystagogischen Katechesen folgend hat der deutsche Theologe Karl Rahner ein modernes Modell einer mystagogisch-pastoralen Sorge konstruiert. Seine pastorale Mystagogie ist eine Art maieutische Methode, die in die ursprüngliche Gotteserfahrung einführen soll. Eine solche religiöse Erfahrung erreicht die Wurzel der menschlichen Existenz. Aus diesem Grund glaubt die neue Mystagogie, das menschliche Subjekt zu befähigen, dass es die eigene Erfahrung von Gottes Gegenwart und seinem Heilswerk im alltäglichen Leben machen kann. Die Aufgabe des Seelsorgers wäre in dieser Perspektive das Dienen in der Eigenschaft einer Mystagogen, der das Aufkommen des personalen Verhältnisses zu Gott, das immer ein Ereignis der immerwährenden Gnade bleibt, unterstützt. Ein solcher Stil der Pastoral zollt Respekt vor den Bedürfnissen der modernen Menschen, die sich nach einem vertieften spirituellen Leben sehnen und ihrer Existenz einen wahren Sinn verleihen wollen.

KATARZYNA PARZYCH-BLAKIEWICZ
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

ELEMENTY FILOZOFII DIALOGU
W ANTROPOLOGII PASCHALNEJ KS. WACŁAWA HRYNIEWICZA

- Słowa kluczowe:** dialogika, filozofia dialogu, filozofia twarzy, teologia dialogu, teologia historiozbawcza, teologia paschalna.
- Key words:** dialogics, philosophy of dialogue, philosophy of face, theology of dialogue, soteriology, paschal theology.
- Schlüsselworte:** Dialogik, Philosophie des Dialogs, Philosophie des Antlitzes, Theologie des Dialogs, heilsgeschichtliche Theologie, paschale Theologie.

Wstęp

Teologia katolicka po Soborze Watykańskim II charakteryzuje się tym, że rozwija tezy badawcze odnoszące się do problematyki antropologicznej. Nowa perspektywa skłania teologów do poszukiwania nowych schematów filozoficznych, dzięki którym można zachować niezmiennie treści Bożego Objawienia i jednocześnie uwzględnić elementy zmienne, tj. historyczne okoliczności rozumienia i przyjmowania Objawienia. Stąd też w teologii sięga się do pojęć i modeli filozoficznych, określających fenomeny oraz wyjaśniających związki istniejące pomiędzy poszczególnymi elementami rzeczywistości dostępnej ludzkiemu poznaniu.

Dwudziestowieczna myśl filozoficzna dostarczyła wielu pojęć oraz modeli odpowiadających bogactwu rzeczywistości doświadczanej przez człowieka oraz ujmowanej w systematycznej refleksji. Tadeusz Gadacz wyróżnia następujące nurty filozofii tego okresu: filozofia życia, pragmatyzm, filozofia ducha, neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu¹. Nurt dialogiczny skupia się na momencie dynamicznym – sprawiającym ruch osobowy – oraz precyzuje na czym ta aktywność polega². Z tego względu zakres objęty przez

¹ Zob. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 1 i 2, Kraków 2009.

² Twórcy filozofii dialogu i wybitni dialogicy: Herman Cohen, Ferdinand Ebner, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Emmanuel Lévinas, Abraham Heschel, w Polsce Józef Tischner.

filozofię dialogu odpowiada obszarowi badań teologicznych skoncentrowanych na momencie przemiany zbawczej dokonującej się w człowieku i coraz częściej jest uwzględniany przez teologów³.

Zgodnie z perspektywą badawczą wyznaczoną przez Ojców Soboru Watykańskiego II, we współczesnej teologii rozwija się nurt historiozbawczy. Teologia paschalna jest typem teologii historiozbawczej wyjaśniającej dynamikę zbawczą według koncepcji dialogicznej. W trzypiętomowym *Zarysie chrześcijańskiej teologii paschalnej* ks. Wacława Hryniewicza⁴ – czytelnik ma możliwość zapoznania się z historiozbawczym ujęciem kwestii soteriologicznych⁵, zawierającym elementy dialogiki.

Niniejsze opracowanie przedstawia elementy filozofii dialogu w antropologii paschalnej – stanowiącej wątek chrześcijańskiej teologii paschalnej ks. Wacława Hryniewicza – z perspektywy głębszej refleksji nad problematyką dialogiczną ukierunkowaną na potrzeby współczesnej teologii⁶. W pierwszym punkcie są przedstawione dwie filozoficzne koncepcje dialogu: symetryczna i asymetryczna, które leżą u podstaw antropologii paschalnej. W drugim – motyw paschalny w teologicznym podejściu do przedmiotu badawczego. W trzecim omawiane są założenia antropologii paschalnej ze szczególnym akcentem położonym na wątku dialogicznym.

³ Filozofia dialogu, najbardziej ze wszystkich współczesnych nurtów filozoficznych, odnosi się do wymiaru religijnego ludzkiej rzeczywistości. Świadczy o tym współpraca oraz niezależne badania myślicieli wywodzących się z tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej (katolickiej i protestanckiej). Zob. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 2, s. 503.

⁴ *Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, *Chrystus nasza Pascha*, Lublin 1982 [dalej: Zarys 1]; t. 2, *Nasza Pascha z Chrystusem*, Lublin 1987 [dalej: Zarys 2]; t. 3, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin 1991 [dalej: Zarys 3].

⁵ Zob. A. Nossol, *Ekumenia radykalnej nadziei zbawczego uniwersalizmu. Próba ogólnej charakterystyki paschalnej teologii Prof. Wacława Hryniewicza*, w: P. Kantyka (red.), *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei*, Lublin 2006, s. 103–105.

⁶ Analizy badawcze, wnioski i literatura dotycząca teologicznej refleksji nad dialogiem zob. K. Parzych, *Dialog – jako metoda ewangelizacji współczesnego świata według Jana Pawła II*, Olsztyn 2000; eadem, *Pojęcie dialogu wg Karola Wojtyły – Jana Pawła II i jego zastosowanie teologiczne*, *Filozofia Dialogu* 2 (2004), s. 185–200; K. Parzych-Błakiewicz, „Dialog” i „dialogiczność” jako narzędzia teologii, *Teologia w Polsce, nowa seria* 1 (2007), s. 137–148, *Teologia w Polsce*, w: <http://www.dogmatyka.pl/TwP/>, 1 XII 2007; eadem, *Koncepcja „wspólnoty” w perspektywie teologii dialogu*, w: E. Kotkowska, J. Moskałyk, M. Wiertelwska (red.), *Ja – Wspólnota. Wspólnota – Ja. Próba ujęcia interdyscyplinarnego*, Poznań 2008, s. 277–294; eadem, *Aksjologiczna zasada dialogu małżeńskiego wobec przemian koncepcji małżeństwa*, w: A. Jucewicz, M. Machinek (red.), *Idea Gender jako wyzwanie dla teologii*, Olsztyn 2009, s. 127–140; eadem, *Teologia dialogu jako perspektywa myślenia eklezjalnego. Zarys problematyki*, *Filozofia Dialogu* 7 (2009), s. 151–166; eadem, *Dialog Przymierza. Dialogika komunikacji między Bogiem a człowiekiem*, *Filozofia Dialogu* 8 (2009), s. 167–184.

1. Symetryczność i asymetryczność w filozoficznej koncepcji dialogu

„Zasada dialogiczna” Martina Bubera⁷, leżąca u podstaw klasycznej koncepcji dialogu, przedstawia naturę dialogu w oparciu o symetryczność relacji międzyosobowych⁸. Istotne znaczenie w relacji ma trwałe i dynamiczne wzajemne odniesienie osób⁹. Podkreśla się tu walor równości partnerów w dialogu. Dwa podmioty stające naprzeciw siebie określane są zaimkiem Ja, który wyznacza granice tożsamości. Na tym poziomie doświadczenia dialogicznego pojawia się świadomość własnego Ja związana z rozpoznaniem w Innym jego własnego Ja. Naprzeciw siebie stają dwa podmioty, które są Ja wyłącznie w relacji wsobnej, zaś wobec Innego ujawniają się jako „Inne – Ja”, na które wskazuje zaimek Ty. Mówiąc w skrócie: Ty – to Ja, które nie jest moim Ja. Świadomość własnego Ja ugruntowująca się wobec Ty – będącego Ja dla samego siebie – tworzy sytuację „między” wyznaczającą oś symetrii we wzajemnych odniesieniach Ja i Ty¹⁰. Klasyczne ujęcie dialogu jest oparte na założeniu o symetryczności relacji dialogicznych, oznacza, że bez równości partnerów nie istnieje sfera dialogu.

Zasada dialogiczna została powszechnie przyjęta przez dialogików. Kwestię dyskusyjną stanowi równorzędność w relacji Boga z człowiekiem. Dialogicy wyjaśniają ją sięgając do pojęcia miłości, rozumianej jako relacja rozwijająca się we wzajemnej ofierze partnerów. Zatem o dialogu między Bogiem i człowiekiem można mówić dopiero wtedy, gdy bierze się pod uwagę relacje Przymierza¹¹.

Powyższa zasada dialogiczna nie wystarcza do wyjaśnienia relacji, w których mają miejsce trwałe czy też pogłębione konflikty aksjologiczne¹². Fluktuacje w relacjach międzyosobowych wywołuje zderzenie z głębią aksjo-

⁷ Wyraża ją para słów „Ja-Ty” – zob. M. Buber, *Ja i Ty*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992.

⁸ Zob. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 2, s. 508.

⁹ Zob. K. Dzikowska, *Osobotwórczy wymiar relacji w filozofii Martina Bubera*, w: M. Jędraszewski (red.), *Filozofia chrześcijańska*, t. 1, Poznań 2004, s. 87.

¹⁰ Zob. K. Parzych, *Dialog – jako metoda ewangelizacji*, s. 30–32.

¹¹ Zob. K. Parzych-Blakiewicz, *Dialog Przymierza. Dialogika komunikacji między Bogiem a człowiekiem*, *Filozofia Dialogu* 8 (2009), s. 167–184. Wnioski przedstawione w artykule oparte są na opracowaniach z zakresu filozofii dialogu, zwłaszcza M. Jędraszewskiego i M. Szulakiewicza, oraz dialogiki teologicznej, zwłaszcza J. Ratzingera. Zob. także opracowanie myśli dialogicznej w źródłach biblijnych: J. Nawrot, *Granice dialogu w Starym Testamencie – osoby i sytuacje*, *Teologia Praktyczna* 9 (2008), s. 179–197; idem, *Granice dialogu w Starym Testamencie: Bóg – ludzie – sytuacje*, *Filozofia Dialogu* 7 (2009), s. 93–114; T. Stanek, *Dialog Boga z człowiekiem/ludzkością w dziele historycznym Biblii Hebrajskiej*, *Filozofia Dialogu* 7 (2009), s. 125–140.

¹² „Konflikt aksjologiczny” jest tu wyrażeniem posiłkowym. Wskazuje na napięcia i konflikty wynikające z trudności w zrozumieniu i akceptacji odmienności osoby Innego. Każda osoba stanowi niepowtarzalny harmonijny zespół wartości osobowych. Symetryczność sytuacji dialogicznej wprowadza osobę w stan „nieobojętności” wobec doświadczenia czyjejs „inności”.

logiczną innej osoby, co powoduje dramatyczność spotkania i relacji¹³. Dlatego też wydarzenie dialogu uwarunkowane jest aksjologicznie, tzn., że zależy od intencji obu parterów. Dialog wymaga, aby intuicje były zbieżne. Nie wyklucza to różnicy zdań, poglądów, a nawet potrzeb, ale oznacza wspólne pragnienie osiągnięcia celu, którym według dialogiki jest dobro i prawda oraz pojednanie¹⁴.

Emmanuel Lévinas dostrzegł nierówność partnerów w relacjach międzyludzkich tak mocno ciężącą, a nawet obciążającą ludzką egzystencję, że jako filozof nie pozostał obojętnym wobec tego faktu¹⁵. Myśl dialogiczna Lévinasa rozpoczyna się w „filozofii twarzy”¹⁶. Głębia osoby ujawnia się poprzez ludzką twarz¹⁷. Tajemnica ta stanowi swoiste misterium, w którym drugi człowiek jest postrzegany jako niezgłębione bogactwo, wartość wymagająca szacunku, uznania. Doświadczenie spotkania twarzy Drugiego wiąże się ze zobowiązaniem do zachowaniem respektu, aczkolwiek nie jest to determinacja. Dlatego w czynach ludzkich ma miejsce dobro i zło, jako osobista odpowiedź na dotknięcie głębią tajemnicy Innego. Doświadczenie zła ze strony drugiego człowieka jest wynikiem niezachowania respektu wobec tajemnicy osoby. Wyjaśnienie powodu wrogości wobec Innego Lévinas widzi w strachu, obawach, niepewności co do prawdziwych intencji Innego. Doświadczenie głębi Innego odbierane jest jako prośba „nie zabijaj”¹⁸. Drugi bywa też postrzegany jako potencjalny agresor, jego Inność odbierana jest jako zagrożenie z tego względu, że jest potencjalnym odkrywcą „mojej” głębi. Strach przed ujawnieniem siebie, tajemnicy własnej osoby, prowadzi do utworzenia form ochronnych w postaci

¹³ „Dramatyczność” oznacza nieprzewidywalność ciągu wydarzeń inicjowanych każdorazowo przez aktywnego uczestnika spotkania. Jest to związane z aksjologicznym uwarunkowaniem życia osobowego. Na dramatyczną cechę relacji, spotkania, a więc także dialogu zwrócił uwagę ks. prof. Józef Tischner. Zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998; zob. też J.A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, Poznań 2005, s. 111–121.

¹⁴ Zob. K. Parzych-Błakiewicz, *Aksjologiczna zasada*, s. 31–135.

¹⁵ Filozofia po Auschwitz – charakterystyczna dla Emmanuela Lévinasa, filozofa pochodzenia żydowskiego, prześladowanego oraz świadka eksterminacji Żydów podczas II wojny światowej – odpowiada na pytanie o sens ludzkiego cierpienia. Doświadczenie cierpienia wskazuje na Boską transcendencję. Zrozumienie go wymaga respektu przed Transcendencją oraz postawy szacunku dla inności Innego. Zob. M. Jędraszewski, *Europa i Biblia*, w: *Emanuel Lévinas, Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, J. Migasiński, Gdynia 1991, s. III; J.A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, s. 95–109. Takie podejście wymagało od filozofów zmiany myślenia teodycealnego. E. Lévinas podjął się tego wyzwania. Zob. M. Jędraszewski, *Jak można filozofować po Auschwitz?*, *Filozofia Chrześcijańska* 3 (2006), s. 9; a także K. Wieczorek, *Lévinas a problem metafizyki*, Katowice 1992.

¹⁶ Zob. E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 42: „Twarz się wyraża [...] przynosi pojęcie prawdy, która nie jest odsłonięciem czegoś bezosobowego i neutralnego, lecz ekspresją: to określony byt przebija się przez wszystkie otuliny i ogólniki bycia, by w swojej «formie» ukazać całość swej «treści»...”.

¹⁷ E. Lévinas, *Trudna wolność*, s. 9.

¹⁸ *Ibidem*.

„maski”¹⁹ skrywającej twarz lub też agresji zmierzającej do zniszczenia Drugiego. Zezwolenie na dominację czynnika izolującego (maski) w relacjach międzyludzkich prowadzi do rozwoju wrogości między ludźmi, a w skrajnej formie do eksterminacji.

„Filozofia twarzy” uwzględniła dialogiczną zasadę symetryczności w odpowiedzi na pytanie o relacje międzyludzkie, ale nie jest wystarczająca, gdy pojawia się kwestia Boga²⁰. Lévinas, którego umysłowość kształtowała się na podłożu biblijnym, szukał dalej, tym razem odpowiedzi na pytanie o przyczynę możliwości agresji człowieka wobec bliźniego wtedy, gdy istnieje Boża wszechmoc: Jak Bóg mógł dopuścić do holokaustu? Na tym etapie Lévinas odrzucił zasadę symetryczności, bowiem Boska nadrzędność wobec człowieka wykracza w nieskończoność²¹. Według Lévinasa, doświadczenie Boskiej obecności ma miejsce tylko za pośrednictwem drugiego człowieka. Bóg „przychodzi”, zbliża się, uniaża aż do ofiary z siebie, ale nie jest dostępny bezpośrednio. Bóg pociąga poprzez drugiego człowieka. Relacje międzyludzkie wikłają człowieka w zależności moralne, dzięki czemu człowiek staje się pośrednikiem między Bogiem i drugim człowiekiem²². Lévinas wprost mówi o Boskiej „intrydze”, dzięki której Bóg „ukrywa się” w człowieku i ukazuje swój ślad w jego twarzy²³. Pośrednictwo ludzkie umożliwiające Bogu „ukrytą obecność” jest mesjanizmem²⁴.

W swojej koncepcji filozoficznej Emmanuel Lévinas nie sytuuje relacji między Bogiem i człowiekiem w kategoriach dialogicznych ze względu na brak symetryczności. Jednak interpretatorzy myśli Lévinasa postrzegają asy-

¹⁹ Ks. prof. J. Tischner rozwinął aksjologiczny i agatologiczny wątek filozofii Lévinasa. Skupił się na fenomenie „wstydu” i „maski”. „Maska kłamie”. Zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 76. Wstyd ujawnia tęsknotę za dobrem. Zob. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 179; idem, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 65.

²⁰ Zob. K. Parzych, *Między Bogiem a człowiekiem. Teologiczna refleksja nad myślą Emmanuela Lévinasa*, *Filozofia Religii* 2 (2006), s. 93–102.

²¹ Lévinas nie postrzegał Boga w kategoriach osobowych, zwłaszcza w zestawieniu z człowieczeństwem osobowym. Rzeczywistość Boską wskazywał pojęciami Nieskończony i Nieskończoność, przeciwstawiając pojęciom Całość i Skończoność odniesionym do rzeczywistości posiadającej granice, tj. skończonej.

²² Lévinas wiązał zdolność człowieka do relacji z powinnością moralną. Człowiek doświadczający istnienia Drugiego zobowiązany zostaje do postawy sprzyjającej Drugiemu nawet za cenę własnego dobra – jest to odpowiedzialność. Zob. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 59. „Byt” ludzki w ujęciu filozoficznym Lévinasa jest bytem moralnym. Zob. szerzej K. Wieczorek, *Lévinas a problem metafizyki*, s. 79n; B. Mielec, *Próba oceny myśli etycznej Emmanuela Lévinasa w świetle zasad teologii moralnej*, Kraków 2000, s. 226, 246.

²³ E. Lévinas, *O Bogu*, s. 43.

²⁴ Zob. J. Tischner, *Spotkanie z myślą Lévinasa*, w: E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 11–12; M. Jędraszewski, *Homo: capax alterius, capax Dei. Emmanuela Lévinasa myślenie o człowieku i Bogu*, Poznań 1999, s. 39. Pojęcie „mesjanizm” wywodzi się z Biblii, u Lévinasa ma konotacje ze stanem wybrania przez Boga do realizacji dzieła o uniwersalnym zasięgu – zob. E. Lévinas, *Trudna wolność*, s. 100.

metryczność jako wartość dialogiczną²⁵. Lévinas zwrócił bowiem uwagę na ważny aspekt, że uczestnicy sytuacji dialogicznej zachowują nienaruszalną głębię swojego bytu, czego wyrazem jest zależność etyczna między uczestnikami spotkania. Symetryczność dialogu wskazuje na to, że uczestnicy spotkania stają się partnerami – dialog zrównuje uczestników. Zaś asymetryczność dialogu wskazuje na głębię tajemnicy człowieka, którą jest ślad bezkresnej Transcendencji będącej Bogiem. Dlatego asymetryczność oznaczająca nierówność partnerów, ale przez wymiar dialogiczny spotkania, strzeże praw osoby do bycia partnerem, a także do szacunku i uznania. Spełnienie symetrycznej zasady dialogu staje się możliwe dopiero w zachowaniu, które utrwala asymetryczność relacji. W swej istocie zatem, fundamentem relacji międzypersonalnych jest uniżenie wobec Drugiego, wobec tajemnicy, na którą wskazuje twarz.

2. Paschalna koncepcja teologii

Teologia paschalna charakteryzuje się tym, że wyjaśnia Objawienie Boże przez pryzmat Paschy Chrystusa²⁶. Ks. prof. Wacław Hryniewicz przedstawił swoją koncepcję teologii paschalnej w trzech etapach. Najpierw wskazał na historiozbowczy sens Paschy Chrystusa określający paschalną specyfikę myślenia teologicznego²⁷. Następnie określił dynamikę zbawczą dziejącą się w osobie ludzkiej jako Paschę człowieka bezpośrednio nawiązującą do Paschy Chrystusa²⁸. Ostatecznie ukazał pełny sens Paschy Chrystusa realizujący się poprzez zbawcze dzieje człowieka i całego wszechświata²⁹.

Pascha jest pojęciem biblijnym, nawiązującym do religijnych wydarzeń z dziejów Narodu Wybranego. Akcentuje się w niej dwa wymiary. Pierwszym jest działanie Boga wobec Izraelitów, charakteryzujące się wsparciem, ochroną i wyzwoleniem z niewoli, ukazany w splocie cudownych wydarzeń. Drugim jest pamięć Narodu Wybranego o Boskiej opiece i związane z tym stałe powierzenie się Bogu. Złożenie obu wymiarów tworzy rzeczywistość zbawczą dokonującą się w historii zbawienia³⁰. Momentem przełomowym w historii zbawienia jest zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, które przekracza obowiązujące

²⁵ Zob. M. Jędraszewski, *Homo: capax*, s. 57, 75–76, 94, 100–101, 106, 149, 173; T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 2, s. 511.

²⁶ Zarys 1, s. 30–31; Zarys 3, s. 493.

²⁷ Zarys 1.

²⁸ Zarys 2.

²⁹ Zarys 3.

³⁰ Por. Zarys 2, s. 24; Zarys 2, s. 47–48.

w świecie prawa natury. Jest to wydarzenie o charakterze ponadhistorycznym, mającym wyraźne odniesienie do historii Jezusa i znaczenie dla człowieka i kosmosu³¹.

Pascha Jezusa Chrystusa nastąpiła w momencie dziejowym przygotowanym przez cykl wydarzeń liturgicznych Narodu Wybranego, których treść zbawczą potwierdzały Boskie czyny i słowa ujawniane wobec członków tej społeczności. Dynamizm Paschy Chrystusa wykraczał poza misteria żydowskie, spełniając zbawienie w dziejach, w wymiarze powszechnym. W Passze Chrystusa dokonało się „przejście” w nowy stan bytowy wszelkich rzeczy doczesnych, przede wszystkim osoby. Wyrazem tego przejścia jest zmartwychwstanie³².

W zmartwychwstaniu Jezusa Bóg objawił swoją miłość do grzesznego człowieka oraz spowodował nową dynamikę w dziejach zbawienia, o orientacji paschalnej³³. Ta dynamika różni się od starotestamentowej tym, że otwiera przed każdym człowiekiem wymiar dialogiczny komunikacji z Bogiem. W pokoleniach starotestamentowych w ten wymiar byli wprowadzani ludzie wybrani. Nowe Przymierze – w Passze Chrystusa – umożliwiło stworzeniu przekroczenie ontycznych możliwości własnego bytu, dając udział w egzystencji Boga Zbawcy.

3. Dialogika Paschy człowieka

Teologia paschalna kulminuje się w antropologii, nazwanej paschalną, która wyjaśnia specyfikę przenikania Paschy Chrystusa do ludzkiej codzienności, ludzkiego życia w ciągu dziejów³⁴. Ks. Wacław Hryniewicz akcentuje w swojej antropologii paschalnej, relacyjność i ekstatyczność jako cechy dialogiczne osoby³⁵.

Rozumienie relacyjności wywodzi się w antropologii paschalnej z klasycznej filozofii dialogu i spotkania³⁶. Relacyjność w Passze, jako procesie

³¹ Zarys 1, s. 327; Zarys 2, s. 271.

³² Zarys 1, s. 41, 287–288, 327, 340; Zarys 2, s. 271.

³³ Zarys 1, s. 279, 321.

³⁴ Zob. M. Rusecki, *Antropologia paschalna (homo paschalis)*, w: P. Kantyka (red.), *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei. Profesorowi Wacławowi Hryniewiczowi OMI w 70. Rocznicę urodzin*, Lublin 2006, s. 290.

³⁵ Zarys 3, s. 66nn.

³⁶ F. Rosenzweiga, M. Bubera, F. Ebnera, G. Marcela, także E. Lévinasa – zob. ibidem, s. 76; „Zasadnicza intuicja filozofii dialogicznej XX w. wyraża się w przeświadczeniu, iż człowiek jako osoba szuka osobowego «ty», dzięki któremu uświadamia sobie swoją inność i odrębność. Będąc osobą, przekracza samego siebie i wchodzi w dialog z drugą osobą, a w ostatecznym odniesieniu z samym Bogiem jako «wiecznym Ty» człowieka” – ibidem, s. 74.

zbawczym, jest oparta na doświadczeniu komunikacji z Bogiem poprzez różne formy spotykania Go³⁷. Podkreśla się tu bezpośrednie odniesienie Boga do człowieka i człowieka do Boga, które wiąże się z dynamicznym charakterem istnienia osoby³⁸. „Osoba bytuje na sposób dialogiczny, w formie relacji do innych osób, a nie w odosobnieniu i separacji”³⁹. Takie wyjaśnienie tłumaczy oczywistość związku Paschy Chrystusa z Paschą człowieka. W rozumieniu chrześcijańskim Pascha człowieka jest możliwa ze względu na podobieństwo człowieka do Boga. To podobieństwo umożliwia komplementarność ontyczną bytu ludzkiego i Boga, która spełnia się w dynamice osobowej o charakterze relacyjnym, tj. w dialogu.

Ks. Hryniewicz idzie jednak dalej, korzystając z filozofii twarzy, wskazuje na głębię ontyczną osoby fundamentalnie określającą ukierunkowanie na nieskończoność⁴⁰. Ten model filozoficzny odpowiada dynamice aktu paschalnego, tj. przejścia w nowy wymiar istnienia. Ks. Hryniewicz nie zwraca wprost uwagi na asymetrię dialogu, ale rozwija tę intuicję dialogiczną. Pisze: „Człowiek nie może przestać być sobą. Jestem tylko sobą i nic na świecie nie zmieni tego ontologicznego faktu. Nie mogę stać się kimś drugim, przestając być sobą. Osoba to niepowtarzalność”⁴¹. Podkreślając odrębność osoby, korzysta z intuicji chrześcijaństwa wschodniego⁴².

Osobę charakteryzuje zdolność do swoistego „opuszczania” siebie, przekraczania granic własnej osoby i tworzenia związków z inną osobą – aż do miłości⁴³, „Miłość [...] pozostanie zawsze najwłaściwszą drogą urzeczywistnienia się osoby”⁴⁴. Nie jest to naruszenie tożsamości, ale otwarcie na coś/kogoś innego, co leży poza kręgiem własnej osoby, z jednoczesnym zachowaniem tożsamości⁴⁵. Ekstazywność związana jest z relacyjnością – jako zdolnością do nawiązywania kontaktów przemieniających się w proces komunikacyjny, w ramach którego mogą utworzyć się więzi międzyosobowe oraz w ich następstwie wspólnota⁴⁶. Antropologia paschalna kieruje uwagę na wspólnotę czło-

³⁷ Ks. Hryniewicz odwołuje się tu do obrazów biblijnych, gdzie ideą przewodnią jest komunikacja człowieka z Bogiem, która opiera się na wezwaniu i odpowiedzi, objawieniu i otwarciu. Zob. *ibidem*, s. 76.

³⁸ Ks. Hryniewicz stwierdza, że *Człowiek jest istotą paschalną* – *ibidem*, s. 494.

³⁹ *Ibidem*, s. 72.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 102.

⁴¹ *Ibidem*, s. 71.

⁴² *Ibidem*, s. 77–80.

⁴³ W tym miejscu antropologia paschalna powołuje się na personalizm dialogiczny. Zob. *ibidem*, s. 75.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 80.

⁴⁵ Ks. Hryniewicz pisze: „Nie ucieknę od siebie samego. Mogę tylko szukać autentyczności bycia sobą, odkrywać te prawa ludzkiego istnienia, które pozwolą mi być sobą prawdziwie w jedności z innymi ludźmi” – zob. *ibidem*, s. 71.

⁴⁶ K. Parzych-Błakiewicz, *Koncepcja „wspólnoty”*, s. 277–293.

wieka z Bogiem, w wyniku której ostatecznie urzeczywistnia siebie⁴⁷ i dostępuje zbawienia⁴⁸.

Ekstazy i relacyjność osoby ludzkiej nawiązują do biblijnego pojęcia obrazu i podobieństwa Bożego. Wyjaśnia je paschalność jako cecha wskazująca na ukierunkowanie dynamiki osobowej, w zakresie określonym ekstazy i relacyjnością, do przejścia w wymiar egzystencji określonej fenomenem zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Osoba Boska Jezusa Chrystusa jawi się w tym ujęciu jako paradygmat osoby ludzkiej stworzonej na obraz i podobieństwo Boże oraz mającej udział w Passze⁴⁹. Zasadą udziału w Passze jest wolność aktu osobowego⁵⁰. Warunkiem koniecznym jest kenoza – tzn. ogołocenie, opuszczenie samego siebie i wyjście w kierunku Drugiego, które sprawia „...przewyciężenie bezsensu istnienia egoistycznego i zamkniętego w sobie, ustanawiającego arbitralnie swoje własne prawa”⁵¹, „Polega [...] na nieustannym przechodzeniu od życia dla siebie do życia z innymi i dla drugich”⁵². Teologiczny aspekt kenotycznej koncepcji osoby nawiązuje do proegzystencji jako zasady życia chrześcijańskiego⁵³, opartego na dynamice relacyjnej. W ten sposób wskazuje na podstawy paschalności osoby ludzkiej oraz na strukturę dialogiczną Paschy⁵⁴.

Osoba Boska w Jezusie Chrystusie uniża się i ogołaca, spełniając akt kenotyczny. Według zasad dialogiki jest to pierwszy, inicjujący, akt dialogiczny skierowany do osoby ludzkiej. Paradygmat chrystyczny⁵⁵ – jako fundament

⁴⁷ „Odosobnienie i zamknięcie w sobie nie jest formą istnienia osoby. To, czym ona jest w rzeczywistości, ukazuje się w relacji do innych osób. Osoba urzeczywistnia się przez swoje relacje i związki z innymi osobami. O tym, kim jestem, decyduje przede wszystkim jakość moich relacji do innych, a ostatecznie do samego Boga” – zob. *ibidem*, s. 71–72.

⁴⁸ „W relacji do osób ludzkich i Boga osoba aktualizuje i konstytuuje samą siebie. Dialog człowieka z Bogiem ma charakter zbawczy, jeżeli otwartość osoby wychodzi na spotkanie z samym Dawcą istnienia i bytu osobowego” – zob. *ibidem*, s. 75. Koncepcję człowieka jako istoty „wznoszącej się” do Boga – poprzez samotranscendencję dokonywaną w wolnym akcie osoby ludzkiej, w ten sposób tworzącej dzieje zbawienia – uznaje także antropologia Karla Rahnera. Zob. K. Gózdź, *Pascha chrześcijańska*, w: P. Kantyka (red.), *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei*, s. 280.

⁴⁹ Zob. *ibidem*, s. 91–93.

⁵⁰ Zob. *ibidem*, s. 109.

⁵¹ *Ibidem*, s. 80.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*, s. 162.

⁵⁴ „Człowiek jest istotą skazaną na współistnienie. Dlatego właśnie, że jest osobą, musi istnieć z innymi i dla innych” – *ibidem*, s. 80.

⁵⁵ O. prof. Andrzej Napiórkowski nazywa Chrystusa paradygmatem człowieczeństwa w aspekcie powołania człowieka do realizacji pełni człowieczeństwa według modelu ukazanego przez Chrystusa. Takie ujęcie stanowi zakres antropologii chrystycznej. Zob. A. Napiórkowski, *Metodologiczne i merytoryczne uwagi do posoborowej antropologii teologicznej*, w: P. Kantyka (red.), *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei*, s. 173. W niniejszych rozważaniach chodzi o szerszy zasięg paradygmatu chrystycznego, obejmujący poziom fieri ludzkiego bytu.

osoby w człowieku – umożliwia „odbiór” Boskiego Słowa, swoiste dotknięcie tym Boskim aktem, a następnie odpowiedź – reakcję odpowiednią dla objawionych treści⁵⁶. Kenoza Boga w Osobie Słowa i przez Nie oraz reakcja osoby ludzkiej (w wierze) tworzą moduł procesu komunikacji między Bogiem i człowiekiem. Ten poziom relacji wskazuje na symetryczność sytuacji dialogicznej⁵⁷.

Antropologia paschalna wprowadza w głębsze rozumienie relacji dialogicznych. Otóż Pascha człowieka dokonuje się w pełni dopiero wtedy, gdy osoba ludzka wykona wolny akt otwarcia wobec Drugiego, aby przyjąć Jego dar (którym jest on sam, w akcie kenozy) i udzielić Mu samego siebie. Wymaga to od osoby ludzkiej kenozy wobec Chrystusa. W tym rytmie rozwija się proces wzajemnej wymiany darów osobowych między Bogiem i człowiekiem. Nie następuje w nim panteizacja stworzenia, ale ma miejsce jego chwalebna przemiana, „przejście” – według struktury zmartwychwstania, tj. z wymiaru doczesnego w chwalebny (zbawiony) – czyli Pascha. Ten poziom relacji ujawnia asymetryczność dialogu⁵⁸. Osoby uczestniczące w dynamice dialogicznej wymiany nie przestają być sobą, są tym samym Ja, choć nie takim samym, bo przemienionym paschalnie. Pascha jest przejściem w sferę istnienia Boskiego właściwą zbawionym (co chrześcijaństwo wschodnie nazywa przebóstwieniem – gr. *theosis*), w której dialog człowieka z Bogiem doskonale spełnia się w harmonii symetryczności dialogu z jego asymetrycznością.

Zakończenie

Prof. Tadeusz Gadacz uważa, że filozofia dialogu nie rozwija się⁵⁹. Nie można jednak stwierdzić braku zainteresowania dialogiem u współczesnych humanistów i myślicieli. Filozofia dialogu jakby ewoluowała w różne odmiany, z których opcja religijna wchłonęła chyba najwięcej treści dialogicznych. Można bowiem zauważyć, że współczesna dialogika rozwija się na gruncie antropologii i personologii ujmowanej w perspektywie dynamiki interpersonal-

⁵⁶ Kenoza Chrystusa ukazuje ludziom nowy sposób istnienia w pełni osobowego – ibidem, s. 85.

⁵⁷ Należy odróżnić „dialog” od „sytuacji dialogicznej”. Dialog jest rzeczywistością odpowiadającą określonym kryteriom, aż do „spełnienia” – osiągnięcia celu, o dialogu mówimy dopiero wtedy, gdy pojawiają się jego skutki. Elementy wprowadzające do wydarzenia dialogu nie tworzą dialogu, gdyż nie determinują efektów wydarzenia, które ma dopiero nastąpić albo jeszcze się nie zakończyło. Dialog jest procesem relacji międzysobowych, ale składa się z wielu sytuacji dialogicznych, wśród których są takie, które przekształcają się w dialog, tworząc go albo nie przekształcając, utrudniając lub kończąc relacje międzysobowe. Zob. K. Parzych-Błakiewicz, „Dialog” i „dialogiczność”, s. 143–144.

⁵⁸ Starotestamentowa idea Przymierza Narodu Wybranego z Bogiem, wypełniona w Nowym Przymierzu, dokonanym w Passze Jezusa Chrystusa, odpowiada asymetrycznej koncepcji dialogu. Zob. K. Parzych-Błakiewicz, *Teologia dialogu jako perspektywa*, s. 159.

⁵⁹ T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, s. 511.

nej, a wkraczając w obszar refleksji etycznej, przekształca się w dialogikę teologiczną. Teologia paschalna ukazuje specyficzny sposób wykorzystania osiągnięć dialogiki filozoficznej, tworząc załączek dialogiki teologicznej.

Filozofia dialogu skupia się na strukturze spotkania i relacji międzyosobowych. W tym zakresie wypracowano zasady dialogiczne. Pierwsza dotyczy symetryczności relacji międzyosobowych. Druga wiąże się z uwarunkowaniem aksjologicznym tych relacji. Obie zasady stały się podstawą do wypracowania dwóch koncepcji dialogu: symetrycznej i asymetrycznej. Koncepcja symetryczna dialogu wskazuje równość partnerów jako zasadę dialogu. Koncepcja asymetryczna akcentuje głębię tajemnicy osoby, a w konsekwencji związaną z nią nierówność stron.

Teologia paschalna, w antropologii, stosuje obie koncepcje, wyjaśniając przy tym ich komplementarność. Człowiek, włączając się w Paschę Jezusa Chrystusa, dokonuje wyboru zgodnego z najbardziej pierwotną (tj. podstawową, pierwszą, zasadniczą) strukturą osoby ludzkiej, a dzięki temu poddaje się Boskiemu zbawczemu działaniu. Symetryczność dialogu zbawczego sprzężona jest z wolnością osoby ludzkiej. Bóg, w Jezusie Chrystusie, unżył się wchodząc w sferę doczesną życia – historyczną. Asymetryczność dialogu zbawczego ujawnia „przechodniość” jako cechę osoby ludzkiej ukonstytuowanej na obraz i podobieństwo Boże – taki sens biblijnego pojęcia obrazu i podobieństwa Bożego odkrywa dialogika w antropologii paschalnej.

ELEMENTS OF THE PHILOSOPHY OF DIALOGUE IN THE PASCHAL ANTHROPOLOGY OF WAĆŁAW HRYNIEWICZ (SUMMARY)

The essay has three parts. The opening part describes symmetric and asymmetric concepts of a dialogue. The middle section deals with paschal aspects of theology, and the closing one examines paschal dialogics based on the indicated dialogical and theological content. Explanations are drawn from the classical philosophy of dialogue as interpreted in the contemporary philosophical and theological dialogics. The author investigates the soteriological content of Fr Waćław Hryniewicz's book *Outlines of Paschal Theology*. The symmetric concept of a dialogue stresses equality of the partners, connected with an innermost experience of 'I'. The asymmetric concept of a dialogue draws attention to the inequality of the partners resulting from axiological circumstances of their personal lives. Hryniewicz's paschal theology is centered around the Passion of Jesus Christ seen as the historical events on the one hand, but on the other being relevant in all times and places. The purpose of those events, defined as the Passover, is the salvation of the man and all the universe. The paschal anthropology is focused on the paschal event taking place inside man. It accentuates the relational and ecstatic aspects of the human being, situated at the bases of the salvific dialogue. The elements of the philosophy of dialogue, from which the paschal theology draws its explanations, are two concepts of dialogue: symmetric and asymmetric. Their comple-

mentary nature was proved through theological implementation of both dialogical contents. Thanks to this the paschal anthropology revealed the tendency of the philosophical dialogics for self-development within theology.

ELEMENTE DER PHILOSOPHIE DES DIALOGS
IN DER PASCHALEN ANTHROPOLOGIE
VON WAŁAW HRYNIEWICZ
(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel besteht aus drei Teilen. Der erste beschreibt zwei Konzepte des Dialogs: ein symmetrisches und ein asymmetrisches; der zweite Teil bezieht sich auf den paschalen (österlichen) Aspekt der Theologie; im dritten Teil wird die paschale Dialogik anhand der gezeigten dialogischen und paschalen Inhalte vertieft. Die Ausführungen beziehen sich auf die gegenwärtige philosophische und theologische Dialogik. Eine besondere Aufmerksamkeit wird den soteriologischen Überlegungen vom Prof. Waław Hryniewicz in seinem Werk „Abriss der paschalen Theologie“ (*Zarys teologii paachalnej*) gewidmet. Das Konzept des symmetrischen Dialogs betont die Gleichwertigkeit der Partner, die mit einer inneren Ich-Erfahrung zusammenhängt. Das Konzept des asymmetrischen Dialogs dagegen berücksichtigt die Ungleichheit der Partner, die aus der axiologischen Bedingtheit des menschlichen Lebens resultiert. Die paschale Theologie von Hryniewicz kreist um das Paschageheimnis Jesu Christi, das zwar als eine Verflechtung der geschichtlichen Ereignisse gesehen wird, diese werden jedoch letztendlich auf die übergeschichtliche Existenz bezogen. Ihr tiefster Sinn ist die Erlösung des Menschen und des Kosmos, die als Pascha verstanden wird. Die paschale Anthropologie konzentriert sich auf das Erlösungsereignis, dessen der Mensch teilhaft wird. Dabei wird die relationale und transzendente Dimension der Person betont, die den Dialog, der zum Heilsereignis wird, ermöglicht. Als Elemente der Philosophie des Dialogs, auf die sich die paschale Anthropologie stützt, kann man die schon genannten Konzepte des Dialogs betrachten: das symmetrische und das asymmetrische. Die theologische Anwendung beider Konzepte zeigt ihre Komplementarität. Anhand dieser Überlegungen lässt sich auch die prinzipielle Eignung der philosophischen Dialogik für theologische Fragestellungen bestätigen.

Ks. ROBERT J. WOŹNIAK
Wydział Teologii
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

RELACJE FILOZOFII I TEOLOGII
W PERSPEKTYWIE WYDARZENIA WCIELEŃ.
ZARYS KONCEPCJI KARLA RAHNERA

Słowa kluczowe: Karl Rahner, łaska, wcielenie, filozofia, teologia.
Key words: Karl Rahner, grace, incarnation, philosophy, theology.
Schlüsselworte: Karl Rahner, Gnade, Inkarnation, Philosophie, Theologie.

Karl Rahner (1904–1984) należy do grupy najwybitniejszych myślicieli chrześcijańskich, którzy próbowali systematycznie i metodologicznie opisać i zrekonstruować obustronne relacje teologii i filozofii. W tym miejscu nie ma potrzeby dowodzić, że dla Rahnera problem związków teologii i filozofii stanowi radykalną podstawę jego teologicznych poglądów. Zdecydowana siła jego teologii wypływa zarówno z przyczyn natury teologicznej, jak i z konkretnej zastosowanej opcji filozoficznej. Teologia Rahnera jest konkretną współformą (sic!) jego poglądów filozoficznych, ale i *vice versa*¹. Powszechnie wiadomo, że Rahner rozpoczynał swoją drogę myślową od spotkania z filozofią, która na zawsze pozostała dla niego pierwszą miłością i ważnym punktem zainteresowania. Ta życiowa i intelektualna predylekcja do filozofii, aczkolwiek musiała zostać pozostawiona na uboczu (przynajmniej z zawodowego punktu widzenia) zaważyła na całej Rahnerowskiej trajektorii myślowej.

Niniejszy artykuł to próba analizy odpowiedzi, jakiej Rahner udziela na konkretne pytanie, jakiej filozofii potrzebuje chrześcijańska teologia.

¹ Nie podzielam zbyt radykalnej tezy Karen Kilby, według której teologia Rahnera jest najlepiej rozumiana wtedy, kiedy nie zakłada się, że nasz autor przyjmował dla swojego myślenia teologicznego jakiegoś fundamentu filozoficznego. Zob. K. Kilby, *Karl Rahner: Theology and Philosophy*, London-New York 2004, s. 70nn. Na temat debaty o fundacjonalizmie, zob. R. Rausser, *Theology in Search of Foundations*, Oxford 2009.

1. Filozoficzny komponent teologii Rahnera

Na wstępie parę ogólnych uwag na temat filozoficznych opcji, jakie charakteryzują twórczość niemieckiego teologa. Filozoficzny światopogląd Rahnera – przynajmniej w jego przekonaniu – należy umiejscowić w ideowym kręgu tomizmu. Nie jest to jednak tomizm szkoły, ale twórcza, podjęta w duchu dialogu z nowożytnością interpretacja metafizyki i epistemologii Akwinaty². Rahner rozumie Tomasza w świetle filozofii transcendentalnej zainaugurowanej przez Kanta. Transcendentalny tomizm Rahnera to próba takiej oryginalnej lektury Tomasza, która wprowadza w samo centrum jego myślenia pytanie krytyczne. Dla Rahnera system Tomasza nosi cechy transcendentalnego ujęcia istoty poznania i metafizyki. W interpretacji Rahnera, pierwotnym wglądem Akwinaty w naturę rzeczy jest konstatacja ekstatycznej, transcendentalnej natury i struktury ludzkiego bycia³. Człowiek jest byciem transcendencji. Konstatacja taka pozwala Rahnerowi wysnuć wnioski nie tylko odnośnie do Tomaszowej epistemologii i metafizyki, ale również do podstaw jego rozumienia religii jako takiej. Jest ona, z transcendentalnego punktu widzenia, osadzona w głębi duchowej, ekstatycznej natury człowieczeństwa jako wybiegania ku ostatecznemu horyzontowi sensu.

2. Rahnerowska teoria relacji filozofii i teologii i jej przedzałożenia teologiczne

Przejdźmy do poglądów Rahnera na temat związków teologii i filozofii wyrażonych *explicite*. Zdaniem niemieckiego teologa istnieją trzy zasadnicze „problemy” nauki o relacji teologii i filozofii; są nimi: po pierwsze, konstatacja, że owa relacja jest niczym innym w swojej istocie jak wymiarem odniesienia natury i łaski; po drugie, że w kwestii owej relacji (teologii i filozofii) odsłania się problem autonomii rzeczy doczesnych⁴ oraz po trzecie, wysokie prawdopodobieństwo, że w przyszłości głównym dialogantem teologii nie

² Dobre i zwięzłe wprowadzenie do filozofii Rahnera można znaleźć w: T. Sheehan, *Rahner's Transcendental Project*, w: D. Marmion, M.E. Hines, *Cambridge Companion to Rahner*, Cambridge 2005, s. 29nn.

³ W tym względzie fundamentalne pozostają dwa załączkowe, ale też i programowe studia Rahnera: *Geist in Welt: Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck 1939 (najnowsze wydanie z aparatem krytycznym w: KRSW, t. 2) oraz *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Kösel, München 1941 (najnowsze wydanie z aparatem krytycznym w: KRSW, 4, Herder 1997; tłum. polskie: R. Samek, *Sluchacz Słowa. Ugruntowanie filozofii religii*, Kęty 1998).

⁴ K. Rahner, *Filozofia i filozofowanie w teologii*, w: idem, *Pisma wybrane*, t. 1, Kraków 2005, s. 68–69.

będą – jak dotychczas – filozofie, ale nauki z ich wizją/wizjami świata i jego dynamizmów⁵. Ostatnią myśl, aczkolwiek prowokującą do myślenia, musimy tu pozostawić. Przypatrzmy się natomiast uważniej dwóm pierwszym stwierdzeniom.

Zdaniem Rahnera, problem relacji teologii i filozofii, widziany od strony samej teologii, może zostać sensownie podjęty w obrębie szerszego zagadnienia, którego jest tylko jednym z przypadków. Idzie oczywiście o teologię łaski⁶ i jej związków z naturą. Sytuując zagadnienie współpracy teologii i filozofii wśród zagadnień charytologicznych, Rahner sugeruje, że – zgodnie z podstawowymi wytycznymi jego koncepcji łaski⁷ – teologia i filozofia, zachowując swoją fundamentalną odrębność, wzajemnie siebie zakładają, tworząc jedność. Innymi słowy: z chrześcijańskiego punktu widzenia nie ma teologii bez filozofii, tak jak nie istnieje filozofia bez jakiegoś odniesienia do teologii. „Katolicka nauka o Bogu – stwierdza Rahner – będzie zawsze zakładać i podtrzymywać pierwotną jedność między teologią i metafizyką”⁸, dodając natychmiast, że „to wszystko nie oznacza oczywiście, że dawne przymierze między teologią a metafizyką pozostaje dokładnie takie samo, jak kiedyś w przeszłości”⁹. Zauważmy, że Rahner pisze o relacjach teologii i filozofii (dokładnie metafizyki) w kategoriach «przymierza», czyli w kategoriach wybitnie teologicznych. Odniesienie łaski i natury zakłada, że sama natura zostaje ogarnięta i ujęta wewnątrz wydarzenia boskiego „samopodarowania” (*Selbstmitteilung Gottes*). Podobnie dzieje się w analogicznych relacjach teologii i filozofii: filozofia jest wewnętrznym momentem teologii analogicznie do relacji łaski i natury¹⁰. Takie rozumienie nie zakłada ani z konieczności nie musi prowadzić do podporządkowania filozofii teologii. Wyraża natomiast nieuchronnie prawdę, że teologia może stać się swoistym siedliskiem dla refleksji filozoficznej. Filozofia zostaje ujęta przez Rahnera w horyzoncie łaski, boskiego obdarowywania sobą w świecie – to właśnie ów moment jej związku z teologią sprawia, że myślenie i filozofowanie staje się przejawem fundamentalnej łaski. Takie bycie i działanie filozofii wewnątrz teologii, nie musi oznaczać wyraźnego ujęcia *explicite*.

⁵ K. Rahner, *Filozofia i filozofowanie*, s. 86.

⁶ Obszerne omówienie transcendentalnej charytologii Rahnera znajduje się w: D. Oko, *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i współczesnej teologii*, Kraków 1998. Ogólnie na temat łaski, por. E.-M. Faber, *Du neigst dich mir zu und machst mich gross. Zur Theologie von Gnade und Rechtfertigung* (Topos plus positionen, 576), Regensburg 2005 (na stronie 35 poglądowe przedstawienie różnych teologicznych pozycji w debacie o relacji natury i łaski).

⁷ P. Burcke, *Reinterpreting Rahner: a Critical Study of His Major Themes*, New York 2002, s. 47.

⁸ K. Rahner, *Uwagi na temat nauki o Bogu w dogmatyce katolickiej*, w: idem, *Pisma wybrane*, t. 1, Kraków 2005, s. 236.

⁹ K. Rahner, *Uwagi na temat*, s. 237.

¹⁰ Por. K. Rahner, *Philosophie und Theologie* (KRSW, 12, s. 217).

Pamiętajmy, że Rahnerowska teologia łaski i natury osadzona jest wewnątrz metody transcendentalnej, która pierwotnie ujmuje rzeczy w ich transcendentalnej, apriorycznej konstytucji. Charytologiczne przeświadczenie o teologicznym siedlisku filozofii nie pociąga za sobą konieczności uteologicznienia filozofii *in concreto*, odnosi się bowiem do chrześcijańskiego rozumienia pierwotnie ukrytych pokładów filozofii jako takiej. Wręcz przeciwnie, zakłada ono istnienie filozofii jako różnej (choć nie antagonistycznej) od teologii dziedziny wiedzy czy sposobu rozumienia. Takie przeświadczenie staje jednak wobec, wcale nie banalnego, pytania o zakres swojej ważności. Jedno wydaje się być pewne: Rahner rozumie relacje teologii i filozofii jako fundamentalne i wzajemne odniesienie się „nadprzyrodzonego” porządku łaski do ludzkiego, naturalnego rozumu, przy założeniu, że łaska istnieje dla natury (teologia dla filozofii) a natura dla łaski (filozofia dla teologii). Tylko taka ich wzajemna proegzystencja sprawia, że mogą zachować swoją identyczność, nie pomimo, ale właśnie w relacji. Tak zatem Rahner maksymalnie zbliża teologię i filozofię.

Bycie sobą, tożsamość teologii i filozofii pozostaje jednak kluczowa. Rahner podkreśla, że rozumienie relacji teologii i filozofii jest również funkcją chrześcijańskiej doktryny o autonomii rzeczy doczesnych. Zauważona powyżej relacyjność nie powinna prowadzić do upośledzenia ani teologii, ani filozofii. Filozofia musi zachować swój „doczesny”, „świecki” charakter, co oczywiście nie musi i nie pociąga za sobą żadnego jej antagonizmu w stosunku do teologii. W ten sposób Rahner wyraźnie wyklucza możliwość samokonstytucji filozofii poprzez odrzucenie teologii¹¹. W staraniach o zachowanie przez filozofię jej doczesnego charakteru daje się odczuć troska Rahnera o zachowanie prawdziwego dialogu między teologią a filozofią, który stałby pod znakiem zapytania, gdyby jedna z tych dziedzin chciała zdominować drugą. Postulowanej autonomii nie można zatem rozumieć dialektycznie, ale dialogicznie.

Uporczywe trwanie przy autonomii filozofii, jako przejawu «rzeczy doczesnej» prowadzi Rahnera do postawienia następnego kroku w rozważaniach nad interesującym nas problemem. Punktem wyjścia szczegółowej refleksji uczynmy taką oto wypowiedź Rahnera: „Faktycznie oraz również w wymiarze dydaktyki nie istnieje współcześnie tego rodzaju filozofia, którą teologia może na poziomie założenia traktować jako rzeczywistość gotową, którą wystarczy jedynie przystosować do potrzeb teologii”¹². Właśnie dlatego, że łaska nie znosi doczesnego charakteru filozofii jako działalności naturalnej, nie dokonuje

¹¹ W kontekście debaty nad fenomenologią egzystencjalną Heideggera z jej fundamentalnym założeniem „przedwierzeniowości” warto zwrócić uwagę na tekst K. Tarnowskiego, *Fenomenologia i teologia*, w: R.J. Woźniak, *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw* (Myśl Teologiczna, 62), Kraków 2008, s. 32-49.

¹² K. Rahner, *Filozofia i filozofowanie*, s. 70.

ona również jakiejś apoteozy filozofii. Filozofia zawsze jest myśleniem niedoskonałym, mozolnym dochodzeniem do prawdy rzeczy. Dla Rahnera oznacza to, że nie istnieje filozofia zupełnie gotowa, przygotowana do wykorzystania w teologii. Nie istnieje bezpośrednia droga aplikacji systemów filozoficznych w teologii. Sama filozofia, aby mogła być wykorzystana w teologii domaga się przygotowania.

W powyższym tekście pośrednio wskazano możliwość wykorzystywania filozofii dla teologii. Zadajmy z Rahnerem pytanie, dlaczego w ogóle teologia może chcieć dialogu z filozofią? Oto w jaki sposób odpowiada na to pytanie sam Rahner: „Nie istnieje teologia, która nie uprawia refleksji metafizycznej. Jest tak z prostego powodu: także w teologii występuje proces refleksji. Jestem czasem zdumiony faktem, że teolodzy pospiesznie deklarują, że metafizyka jest czymś błędnym albo nieodpowiednim dla teologii tylko z tej prostej przyczyny, że jest ona obecnie przedmiotem krytyki. Czy jednak teolodzy ci nie powinni wziąć pod uwagę, że w tej sytuacji również sama teologia zostaje poddana krytyce? Czy nie powinni w konsekwencji przyjąć własnego rozumowania jako dowodu na to, że uprawiana przez nich teologia jest fałszywa? Nie może być dobrym teologiem ten, komu brakuje odwagi do refleksji metafizycznej (co nie oznacza, że winniśmy ją pojmować jako «zamknięty» system), do akceptacji metafizyki, której nieodzowność poddaje się dzisiaj pod dyskusję. Nawet gdy jesteśmy świadomi tego, że mamy do dyspozycji metafizykę, będącą zawsze nieadekwatną do rzeczywistości, którą wyraża, to jednak możemy ufać, że zastosowanie jej pozwoli nam wzywać prawdziwego Boga oraz skierować człowieka w stronę tego doświadczenia Boga, które on już posiada”¹³. Wypada najpierw podkreślić nacisk, z jakim Rahner obstaje za nieusuwalnością metafizyki (a wraz z nią samej filozofii) z myślenia teologicznego. Teolog powołany jest do refleksji metafizycznej, a wręcz nawet „metafizyka jest mu dzisiaj zadana”¹⁴. Istotnie ważne w tym kontekście jest wstępne określenie możliwości, jakie zdaniem niemieckiego teologia, metafizyka otwiera przed „świętą doktryną”. Jej zastosowanie ma, jego zdaniem, pozwolić na wzywanie prawdziwego Boga. Rahner okazuje się być w tym względzie zdecydowanym realistą. Jego realizm polega na silnym przeczuciu, że religijny przecież dyskurs teologii nie może abstrahować od danych rozumu: to, co filozoficzne i to, co teologiczne nie musi, i w rzeczywistości nie wyklucza się. Jedność filozofii i teologii pozwala człowiekowi „wzywać prawdziwego Boga”. Co więcej, Rahner jest przekonany, że to filozofia może pomóc odkryć i skierować człowieka ku prawdziwemu doświadczeniu Boga. Chociaż przyto-

¹³ K. Rahner, *Uwagi na temat*, s. 230.

¹⁴ *Ibidem*, s. 237.

czony tekst nie wyraża tego *explicite*, można odczytać przeświadczenia autora, że to właśnie metafizyka pierwotnie i podstawowo ukierunkowuje człowieka ku refleksyjnej tematykacji owego doświadczenia, które on już przecież posiada. Temat metafizyki, jako dyskursu umożliwiającego zgłębianie i nakierowywanie podmiotu ku głębi własnego już posiadanego doświadczenia, wydaje się być ważną konstatacją, która przyznaje samej metafizyce zdecydowanie pozytywny charakter przedwstępnego i koniecznego ujęcia istoty doświadczenia religijnego. Biorąc pod uwagę, że dla Rahnera temat doświadczenia stanowił jedno z istotnych zagadnień jego własnej koncepcji filozofii i teologii¹⁵, widoczna jest ważkość owego stwierdzenia i jak bardzo dowartościowuje ono metafizykę i filozofię w ogóle, jako koniecznych partnerów teologicznego rozumienia i myślenia.

W tym miejscu możemy jeszcze raz powrócić do zauważonego już toposu myślenia Rahnera na temat relacji filozofii i teologii, którym jest wpisanie tego zagadnienia w szerszą perspektywę kluczowego dla chrześcijaństwa zagadnienia relacji łaski i natury. W tym duchu niemiecki teolog stwierdza odważnie, że związek, jaki zachodzi między filozofią a teologią staje się widoczny jedynie wtedy, gdy zaczynamy rozumieć, że filozofia jest postawieniem pytania, na które odpowiedzieć może jedynie teologia. Filozofia jest pytaniem, a teologia odpowiedzią. Filozofia spełnia się w teologii, podobnie jak natura w łasce. Przy czym, istotnym zadaniem teologii jest takie formułowanie odpowiedzi, które nie unieważnia, nie *anihiluje* samego pytania. Teologia „może jedynie wtedy udzielić odpowiedzi Boga – Boga jako odpowiedzi dla każdego czasu – kiedy utrzymuje pytanie otwartym (jako że pytanie, w którym jest zawarta odpowiedź, jest wypowiedziane zawsze przez Boga, a nie przez nas)”¹⁶. Widać tu wyraźnie jak istotna jest obustronność relacji filozofii i teologii. Obie razem odpowiedzialne są za siebie, obie siebie afirmują i naraz usensowniają. Teologia, do której filozofia kieruje swoje zapytanie, może udzielić odpowiedzi jedynie wtedy, kiedy sprawia, że pytanie nie przestaje tracić swojej otwartości.

Powyższe rozważania o relacji filozofii i teologii mają nieuchronnie znaczenie antropologiczne. „Jeżeli właściwie pojmujemy rzeczywistość człowieka, to wiemy, że między horyzontami rozumienia a tym, co powiedziane, usłyszane i rozumiane, istnieje nieunikniony wzajemny związek (*Zirkel*). Ostatecznie jedno zakłada drugie, i na odwrót. I chrześcijaństwo również uważa, że

¹⁵ Na temat „doświadczenia transcendentnego” zob. G. Neuhaus, *Transzendente Erfahrung als Geschichtsverlust? Der Vorwurf der Subjektivität an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie*, Düsseldorf 1982; N. Knoepffler, *Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft*, Innsbruck–Wien 1993; B. Irlenborn, *Was ist eine transzendente Erfahrung? Zu den Entwürfen von Krings, Rahner, Lotz und Schaeffler*, *Theologie und Philosophie* 79 (2004), s. 491–510.

¹⁶ K. Rahner, *Uwagi na temat*, s. 236.

– właśnie znowu w tym charakterystycznym przenikaniu się – owe założenia, które czyni, są już nieuchronnie i z konieczności dane (*gegeben sind*) w najgłębszej istocie egzystencji człowieka (*im letzten grunde des Daseins des Menschen*) (nawet jeśli człowiek w swojej refleksyjnej samointerpretacji inaczej tę egzystencję rozumie) i że jednocześnie orędzie chrześcijańskie samo tworzy te założenia przez swoje wezwanie. Orędzie to wzywa człowieka, żeby stanął przed autentyczną prawdą swojej istoty, przed tą prawdą, w której pozostaje nieuchronnie uwięziony, nawet jeżeli w istocie rzeczy owym więzieniem jest nieskończona przestrzeń niezgłębionej tajemnicy Boga¹⁷. Jeśli zastosujemy do tego tekstu znany nam już schemat pytanie–odpowiedź, a sam tekst umiejscowimy w obszarze pytania o relację filozofii i teologii, z którego on rzeczywiście pochodzi, to okaże się, że teologia – zdaniem Rahnera – jako odpowiedź wyprzedza samo pytanie ze względu na fakt, że sama owo pytanie ustanawia. Pytanie, jakim jest względem teologii filozofia, ugruntowane jest w samym człowieczeństwie człowieka. Filozofia to pytanie ustanowione przez „najgłębszą istotę egzystencji człowieka”. W filozofii tematyzuje się milcząco, skryte w człowieku pytanie, które przywołuje teologiczną odpowiedź. Ta zaś dawana jest w taki sposób, aby uchronić przed upadkiem samo pytanie, aby utrzymać je otwartym.

Interesujący wydaje się być fakt, że za pomocą schematu pytanie–odpowiedź, Rahner ujmuje tożsamość teologii z głębi jej relacji z filozofią (co jest ważne w drugą stronę, chociaż wydaje się, że nie w takim samym zakresie). Zaskakujące jest również, że konkretne zagadnienie relacji filozofii i teologii interesuje Rahnera raczej od strony formalnoteologicznej. Pytanie o relacje filozofii i teologii jest dla Rahnera pytaniem teologicznym. W tym względzie, dochodzimy do konstatacji wyjściowego przeświadczenia o kluczowości relacji łaski i natury dla właściwego ustawienia ich wzajemnych odniesień. Z tej perspektywy, zagadnienie interesujące nas nie ma charakteru akcydentalnego w całości Rahnerowskiej refleksji. Wstępna diagnoza problemu, która pcha Rahnera do usytuowania go w granicach wyznaczonych przez chrześcijańską doktrynę łaski i natury, odsłania teologiczną naturę pytania o związek filozofii i teologii. Owa teologiczna natura zajmującego nas pytania ujawnia się najbardziej w wydarzeniu wcielenia i ma, w związku z tym, ściśle chrystologiczną strukturę. To właśnie w owej chrystologicznej strukturze zostają osadzone – organicznie, genetycznie i symultanicznie – autonomia i zależność obu dziedzin ludzkiego myślenia: filozofii i teologii.

¹⁷ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 26 (KRSW 26, s. 29).

3. Wydarzenie wcielenia jako kryterium odpowiedniości filozofii

Zauważmy, że Rahner nie opowiada się za jednym, wyróżnionym typem filozofii. Interesuje go bardziej sama formalna strona pytania o związek tego, co teologiczne z tym, co filozoficzne i *vice versa*. Istotna i zaskakująca sugestia w kwestii, „jakiej filozofii potrzebuje teologia”, u Rahnera pojawia się w nieoczekiwanym miejscu. Oto medytując nad tajemnicą wcielenia, Rahner dochodzi do analizy tradycyjnego stwierdzenia, według którego „Bóg stał się człowiekiem”. Rozważmy zdania: „Jeśli obiektywnie i trzeźwo spojrzymy na fakt wcielenia, który poświadcza nasza wiara w podstawowym dogmacie chrześcijaństwa, to będziemy musieli powiedzieć wprost: Bóg może stać się czymś. Ten, który jest sam w sobie niezmienny, może sam być zmienny w innym. [...] Nie można tej zmiany-samego-siebie-w-innym uważać za zaprzeczenie niezmienności Boga samego w sobie ani tej zmiany-w-innym sprowadzać do stwierdzenia zmiany innego. Tutaj ontologia musi dostosować się do orędzia wiary (*an der Botschaft des Glaubens zu orientieren*), a nie pouczać tego orędzia (*nicht zu schulmeistern*)”¹⁸. Przytoczony fragment dramatyzuje wszystko to, co do tej pory powiedziano, w ślad za Rahnerem, o interesujących nas związkach filozofii i teologii. Jeśli we wszystkich powyższych cytatach próbuje się ująć omawiane zagadnienie poprzez wprowadzenie jakiejś fundamentalnej równowagi w tych relacjach, to ostatni tekst wyraźnie dokonuje subordynacji filozofii względem teologii: w kwestii wcielenia nie tylko ontologia, lecz cała filozofia, musi się na orędzie wiary zorientować.

Rahner nadaje teologii zdecydowaną autonomię i pierwszeństwo względem filozofii. Oczywiście takie nadanie wydaje się w tym miejscu wynikać wyraźnie z absolutnego priorytetu objawienia, które stawia teologię wobec faktu, który przekracza pasywne i aktywne zdolności czystego rozumu. Jeśli sama teologia napotyka wpieryw tajemnicę w całej jej pełni i w całym jej nagim podarowaniu się człowiekowi, to właśnie pierwszej teologii zadana jest próba intelektualnej ekspozycji owego faktu w jego przekraczającej wszystko nagości. Aby to uczynić, teologia zwraca się do ontologii, nie po to jednak, aby ta, posługując się rozumem, stała się nadrzędną instancją osądzającą prawdę samego faktu. Teologia potrzebuje filozofii jako heurystyki i hermeneutyki. Stąd wezwanie, aby ontologia „dostosowała się”, swoiście nastroiła się na fale, na których nadaje teologia.

Rahner jest świadomy paradoksalności swojej własnej propozycji. Wie również, że takie postawienie sprawy pociąga za sobą konsekwencję dla samej filozofii. „Doszliśmy w ten sposób – stwierdza Rahner – do pewnej ontolo-

¹⁸ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 182 (KRSW 26, s. 212–213).

gicznej skrajności (*ontologische Letztheit*), jakiej być może nigdy nie przeczuwała nawet ontologia czysto racjonalna. Tego rodzaju ontologii oczywiście trudno jest przyjąć do wiadomości taką skrajność i włączyć ją jako formułę podstawową do początków i źródeł swoich wypowiedzi. To, co absolutne, albo lepiej, ten, który jest absolutny, w czystej wolności swojej nieskończonej niere-lacyjności, którą zawsze zachowuje, ma taką możliwość, że sam staje się innym, skończonym; ma możliwość, ogałając samego siebie, oddając się, ustanowić innego jako swoją własną rzeczywistość¹⁹. Okazuje się, że w swoim dostrajaniu się i dostosowywaniu do teologii, filozofia sama może poszerzyć własne horyzonty rozumienia. Subordynacja nie pociąga zatem za sobą utraty tożsamości przez filozofię (zupełnie podobnie jak w przypadku natury, która nie zostaje wyłączonej przez łaskę, lecz przez nią oryginalnie ustanowiona). Dialogując z teologią, filozofia konfrontuje siebie z tym, co dla niej samej stanowi jej granice, jej skraj albo pytanie graniczne (*ontologische Letztheit*). Owa „ontologiczna ostatniość”, z jaką teologia konfrontuje filozofię wprowadza ludzkie myślenie często w nową sytuację i w nowy obszar badawczy. Teologia potrzebuje filozofii, która zdolna jest zaryzykować intelektualne spotkanie z taką granicznością.

4. Konsekwencje koncepcji Rahnera

Spróbujmy teraz odpowiedzieć wraz z Rahnerem na pytanie, jakiej filozofii potrzebuje teologia chrześcijańska? Odpowiedź jest zaskakująco formalna i niekonkretna, pomimo tego jednak radykalnie ważna. Teologia potrzebuje takiej filozofii, która zdolna jest otworzyć się na całą głębię tajemnicy wcielenia. Filozofia, która taką otwartość wykluczałaby bądź negowała ją *ex definitione*, nie jest w stanie przysłużyć się teologii.

Teza Rahnera, aczkolwiek wybrzmiała tutaj od strony formalnej, zakłada i wyrasta z pewnych konkretnych przedzałożeń. Jej formalność odsyła nas co najmniej do dwóch kategorialnych wniosków. Pogłębienie rozumienia formalnej formuły o filozofii otwartej na wcielenie przychodzi ze strony analizy samego pojęcia wcielenia. Co konkretnie oznacza wcielenie? Na co, właśnie w związku z samym wcieleniem, otwarta powinna być filozofia? Upraszczając nieco, możemy przyjąć, że Rahner zauważa dwa istotne momenty w samej tajemnicy wcielenia, na ile wyraża się ona w swojej podstawowej formule teologicznej: „Słowo stało się ciałem”, „Bóg stał się człowiekiem”.

W związku z tym, należy podkreślić dwa istotne wymiary interesującej nas otwartości. Po pierwsze, otwartość filozofii na rzeczywistość wcielenia

¹⁹ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 183 (KRSW 26, s. 213).

oznaczać musi jej otwartość na problem faktycznego stawania się Boga. Wcielenie wyrażone za pomocą formuły „Bóg stał się człowiekiem” oznacza jakąś zasadniczą konstatację prawdy o tym, że Bóg może się – w pewnym znaczeniu – zmieniać. Mamy tu do czynienia z mocną modyfikacją, jaką chrześcijaństwo dopuściło się na klasycznej analizie boskich atrybutów.

Po drugie, otwartość filozofii na wcielenie musi oznaczać konkretne dowartościowanie człowieczeństwa, także w jego wymiarze cielesnym. Teza Rahnera wyklucza ze współpracy z teologią wszelkie filozofie skrajnie idealistyczne i gnostyckie. Co więcej, rozszerzając faktyczne znaczenie boskiego stawania się ciałem (człowiekiem) na płaszczyznę afirmacji całej rzeczywistości świata we właściwej mu materialnej strukturze, należy stwierdzić, że teza Rahnera domaga się filozofii, która zdolna jest tłumaczyć i usensowniać – wraz z teologią – ów chrześcijański „wysublimowany materializm”. Wzięcie pod uwagę wcielenia, fundamentalna otwartość inkarnatoryjna oznacza nade wszystko dowartościowanie materialności świata. Wydarzenie wcielenia dotyka nowego rozumienia sensu tego, co materialne. Chrystus, stając się człowiekiem, staje się ciałem, częścią materii. Właśnie dlatego, chrześcijaństwo, zdaniem Rahnera, jest ostateczną afirmacją materialnej struktury rzeczywistości. „My chrześcijanie – stwierdza niemiecki teolog – jesteśmy najbardziej wysublimowanymi materialistami: nie powinniśmy, nie możemy myśleć o jakiegokolwiek doskonałości ducha bez myślenia o trwaniu materii i jej spełnieniu”²⁰. Rahner demaskuje pośrednio w swojej opinii największego wroga chrześcijaństwa w postaci gnostyckiej, manichejskiej, dualistycznej wizji świata z jej pojęciem materii jako bezpośredniego upostaciowienia zła.

Podsumowując, trzeba stwierdzić, że przedstawiona powyżej propozycja Rahnera, dotycząca relacji teologii chrześcijańskiej i filozofii, stanowi cenną próbę umożliwiającą dialog wspomnianych dyscyplin. Inkarnatoryjno-chrystologiczna zasada, porządkująca relacje filozofii i teologii, pozwala bowiem w satysfakcjonujący sposób uniknąć pokusy wzajemnego podporządkowania jednej przez drugą, wprowadzając między nimi przestrzeń autonomii. Ta przestrzeń pozwala zarówno refleksji filozoficznej, jak i teologicznej być sobą. Jednocześnie, należy wyraźnie podkreślić, że Rahner nie obawia się proponować konkretnego kryterium wyboru filozoficznego dialoganta teologii. Kryterium to, wyznaczone przez wspomniane zasady inkarnatoryjną i charytologiczną (pozostające oczywiście w ścisłym związku zależności²¹), jest wybitnie

²⁰ K. Rahner, *Fest der Zukunft der Welt*, w: idem, *Schriften zur Theologie*, t. 7, Zürich-Köln 1956, s. 181; por. J.-L. Marion, *Prolégomènes à la charité* (Les Essais), Paris 2007, s. 156.

²¹ Nie ulega wątpliwości, że Rahner ujmuje ich związek chrystologicznie, zgodnie z doktryną Chalcedonu: chrystologia Chalcedońskiego *Wyznania wiary* stanowi absolutnie pierwotny fundament wszelkiego poznania i rozumienia teologicznego w chrześcijaństwie. To paradoksalnie oznacza zaś, że odniesienie chrystologii do charytologii może zostać ujęte jedynie w perspektywie samej chrystologii,

chrześcijańskie. Rahner potwierdza tym samym swoje przekonanie o prawdziwej autonomii teologii, która nie musi lękać się tego, by wybierać sobie odpowiedniego partnera filozoficznego. Możliwość takiego wyboru, i jego faktyczna konieczność, potwierdzają wartość samej teologii. Pokazują również wyraźnie fundamentalne opcje samego autora, często oskarżanego o zbyt dużą racjonalizację przesłania chrześcijańskiego i jego oświeceniowo-antropologiczne odkształcenie.

Zaprezentowane powyżej rozwiązania, jakie sugeruje Rahner w stosunku do starego i fundamentalnego dla obu dyscyplin problemu relacji filozofii i teologii, stanowią adekwatny wgląd w teologiczny geniusz ich autora. Rahner prezentuje wybitnie syntetyczny zmysł teologiczny. Zauważmy, że jego poglądy na interesujący nas w tym artykule temat, są wypadkową wielu różnych wymiarów teologicznej prawdy chrześcijaństwa. Rahner proponuje rozwiązania poszczególnych problemów poprzez sprowadzenie ich do fundamentalnych przestrzeni dogmatu, czyli do tajemnicy wcielenia i zależnej od niej (i ontologicznie i poznawczo) teologii natury i łaski. Takie sprowadzanie konkretnego pytania teologicznego do fundamentów chrześcijańskiego światopoglądu, zakładające poznawcze przedsięwzięcie jego organicznej struktury w jej prostej syntetycznej i niezdefragmentowanej totalności, wydaje się być drogą dla teologii na przyszłość.

RELATIONSHIPS BETWEEN PHILOSOPHY AND THEOLOGY SEEN FROM THE PERSPECTIVE OF THE INCARNATION. AN OUTLINE OF KARL RAHNER'S CONCEPT (SUMMARY)

The essay discusses the main elements of Karl Rahner's concept of relationship between philosophy and theology. It turns out that Rahner's thinking in this area of investigation depends on and is submitted to his theology to an enormous extent. The main theological criterion which Rahner puts before philosophy is an acceptance and philosophical openness towards the event of the Incarnation. He places the problem of the relationship between philosophy and theology inside his own theology of nature and grace (in their mutual relationship) from the perspective of the Incarnation. He incorporates both fields of knowledge into fundamental, and at the same time, much broader interpretative pattern offered by the Catholic charitology with its idea of the nature.

stanowiącej konkretną *norma normans* samej charytologii w jej podstawowych twierdzeniach. Jeśli bowiem charytologia zajmuje się żywo relacją jaka zachodzi między łaską a naturą (zresztą zagadnienie to stanowi jeden z jej głównych wymiarów refleksji), to schemat owych relacji może ona zaczerpnąć jedynie z chrystologii opisującej podstawową relację bóstwa i człowieczeństwa tak, jak została ona ukonstytuowana w zjednoczeniu osobowym dwóch natur. Okazuje się zatem, że jeśli problem relacji filozofii i teologii należy koniecznie sprowadzić do problemu relacji natury i łaski to ten znajduje swoją przestrzeń rozumienia dopiero w samej chrystologii. Podstawowość chrystologii dla relacji filozofii i teologii – zapośredniczona charytologicznie – staje się w ten sposób oczywista. Szczegółowo na ten temat zob. P. Endean, *Rahner, Christology and Grace*, Heythrop Journal 37 (1996), s. 284–297.

Rahner's option, presented here, is heavy with merithorical and methodological consequences. Clear and concrete conditions which theology puts before philosophy as a prerequisite for a potential cooperation does not necessarily infringe the autonomy of the latter. In fact, Rahner recognizes huge importance of theology for philosophy; the former makes the questions posed by the latter all the more far reaching and relevant. In Rahner's vision theology helps to maintain the questions posed by philosophy opened, and answers them in such a manner that makes them radically and constantly opened. It does service to theology as well. The bound between philosophy and theology, founded on the Incarnation and grace, is thus organically mutual.

DIE RELATION ZWISCHEN PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE
IN DER PERSPEKTIVE DES INKARNATIONSEREIGNISSES.
ABRISS DES KONZEPTS VON KARL RAHNER
(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel beinhaltet die Hauptpunkte des Konzeptes des gegenseitigen Verhältnisses von Philosophie und Theologie bei Karl Rahner. Der Ansatz von Rahner ist in diesem Bereich eng von seiner Theologie abhängig und ihr untergeordnet. Das theologische Hauptkriterium, mit dem Rahner die Philosophie konfrontiert, ist ihre Akzeptanz und ihre Offenheit für das Inkarnationsereignis. Aus der inkarnatorischen Perspektive beurteilt Rahner das Problem des gegenseitigen Verhältnisses von Theologie und Philosophie in seinem eigenen Ansatz der Gnaden- und Naturtheologie. Das gegenseitige Verhältnis der beiden Fächer wird von Rahner in ein grundsätzliches und gleichzeitig breiteres Interpretationsschema, das die katholische Christologie mit der ihr eigenen Naturidee bietet, hineingestellt. Die rahnersche Option hat selbstverständlich weitreichende, sowohl meritorische als auch methodologische Konsequenzen. Die deutliche Konfrontation mit den theologischen Vorbedingungen der möglichen Zusammenarbeit, vor die Rahner die Philosophie stellt, führt keineswegs zur Herabwürdigung der philosophischen Autonomie. Im Grunde genommen meint Rahner, dass die Theologie für die Philosophie von großer Bedeutung sein kann: dank ihrer enthalten die von der Philosophie gestellten Fragen eine ganz neue Bedeutung und Weite. In der Sicht Rahners hilft die Theologie der Philosophie, die von ihr gestellten Fragen offen zu halten und beantwortet die philosophischen Fragen auf eine Art und Weise, welche ihre radikale und ständige Offenheit fördert. Das Offenhalten der philosophischen Fragestellungen hilft seinerseits auch der Theologie. Das gegenseitige, in der Thematik von Inkarnation und Gnade fundierte Verhältnis von Philosophie und Theologie erweist sich also als beiderseitig grundlegend.

Ks. RADOŚLAW CHAŁUPNIAK
Wydział Teologii
Uniwersytet Opolski

ZAGADNIENIA FILOZOFICZNE W KATECHEZIE SZKOLNEJ

- Słowa kluczowe:** lekcja religii, katecheza szkolna, filozofia, religia, podstawa programowa katechezy, program nauczania religii.
- Key words:** religion classes, catechesis in schools, philosophy, religion, catechetical curriculum, curriculum for teaching of the Roman-Catholic religion.
- Schlüsselworte:** Religionsunterricht, schulische Katechese, Philosophie, Religion, Programmgrundlage für Katechese, Programm des Religionsunterrichts.

Na przestrzeni rozwoju cywilizacyjnego podejście do ludzkiego rozumu przechodziło rozmaite koleje: albo był niedoceniany, albo wręcz bezkrytycznie uwielbiany, by nie napisać – ubóstwiany. Skrajne stanowiska, które bądź akcentowały wyłączną rolę rozumu ludzkiego w poznaniu i przekształcaniu świata, bądź dewaluowały jego znaczenie, niejednokrotnie prowadziły do tragedii zarówno na płaszczyźnie osobistej, jak i społecznej.

Teologia katolicka zawsze podkreślała i doceniała znaczenie ludzkiego rozumu zarówno w obszarze dotyczącym poznania Boga i otaczającego nas świata, jak również w odniesieniu do samego życia w wielu jego aspektach.

Człowiek jako istota wolna i rozumna powołany jest do szukania prawdy, co nieformalnie czyni go filozofem. W swym życiu wielokrotnie kieruje się zasadami, których nie zweryfikował, a jedynie przyjął „na wiarę”. Jak pisał Jan Paweł II, pełna weryfikacja nie może być jednak do końca zrealizowana i ma swoje granice¹. Autor encykliki *Fides et ratio*, podejmując ważny temat relacji między wiarą i rozumem, wzywał wszystkich ludzi dobrej woli do odbudowania harmonijnej, owocnej i przyjaznej więzi między tymi dwoma porządkami poznania. Te dwie dziedziny wiedzy wzajemnie się przenikają, a każda z nich ma własną przestrzeń, w której się realizuje. Filozofia, rozwijająca się przy zachowaniu współbrzmienia z wiarą, stanowi część „nowej ewangelizacji kul-

¹ Por. FeR 31.

tury”, stąd Jan Paweł II zwracał się z apelem do filozofów, aby starali się dogłębnie poznać obszary zasadniczych wartości: prawdy, dobra i piękna, i do teologów, aby przyjrzeni się filozoficznym implikacjom słowa Bożego². Realizacja tych postulatów ukazuje bowiem głęboką więź między mądrością teologiczną i wiedzą filozoficzną. Historycznie spotkanie wiary i rozumu odbywało się na kilku etapach: od chrześcijaństwa pierwszych wieków przez konstruktywny dialog ojców Kościoła z filozofią starożytną i wciąż aktualną propozycją św. Tomasza z Akwinu w rozwiązywaniu relacji zachodzącej między wiarą i rozumem aż do najnowszych kościelnych dokumentów³. Wielokrotnie Magisterium Kościoła podkreślało, że wiara i rozum, choć odrębne, to jednak nie są sprzeczne, a konflikt między nimi jest sztucznie wywołany (por. Sobór Watykański I, Leon XIII, Sobór Watykański II, Jan Paweł II)⁴.

Wiara potrzebuje rozumu, gdyż bez odwołania się do niego, a opierając się wyłącznie na uczuciach i przeżyciach, przestaje być propozycją uniwersalną, staje się zagrożeniem dla człowieka, bywa redukowana jedynie do mitu albo przesądu. I odwrotnie – jak pisał Jan Paweł II, gdyby rozum nie otrzymał wsparcia ze strony dojrzałej wiary, brakowałoby mu impulsu do skupienia uwagi na specyficznej głębi bytu, poprzestawałby jedynie na prostym zjawisku. Papież wzywał, aby wiara i filozofia odbudowały głęboką jedność, która uzdalnia je do działania zgodnego z ich naturą i do postępowania respektującego wzajemną autonomię. Odpowiedzią na odwagę wiary powinna być odwaga rozumu⁵.

Na pytanie o wzajemną relację filozofii i teologii w dziejach myśli ludzkiej odpowiadało różnie. Na uwagę zasługują poglądy Stanisława Kamińskiego⁶, który w artykule *Czy filozofia służy teologii?*, z wyjątkiem stanowisk skrajnie fideistycznych (których afilozoficzność okazuje się zazwyczaj pozorna), zawsze teologia – choć w różnym wymiarze posługiwała się filozofią. W tym sensie można mówić o zależności teologii od poznania filozoficznego. Chodzi o zależność nie tylko czysto psychologiczną (motywacyjną), gdy filozofia staje się bodźcem do uprawiania teologii (aby ta nie ograniczała się do samego katechizmowego przedstawiania wiary i nie straciła kontaktu intelektu-

² Ibidem, 103 i 105.

³ Por. J. Kowalczyk, *Wezwanie do odbudowy więzi między wiarą a filozofią w świetle encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio”*, w: K. Konecki, Z. Pawlak, K. Rulka (red.), *Ekumenizm. Teologia. Kultura. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Wojciechowi Hancowi z okazji 65. rocznicy urodzin*, Włocławek 2006, s. 577–583.

⁴ I. Dec, *Teologia potrzebuje filozofii*, w: S. Rabiej (red.), *Prawda wobec rozumu i wiary*, Opole 1999, s. 134.

⁵ Por. FeR 48.

⁶ Stanisław Kamiński – filozof, logik, metodolog, teoretyk i historyk nauki; współtwórca Lubelskiej Szkoły Filozoficznej. W Katolickim Uniwersytecie Jana Pawła II od 2001 r. odbywają się wykłady im. Ks. Stanisława Kamińskiego.

alnego z człowiekiem współczesnym) albo przygotowuje do wiary (tzw. *preambula fidei*), lecz także chodzi o zależność przedmiotową, gdy warunkuje ona formę, a często i treść doktryny teologicznej⁷.

Jak zauważał S. Kamiński, filozofia służy teologii bezpośrednio, jeśli wprost ułatwia uprawianie teologii (dając przesłanki, bogacąc aparat pojęciowy, wspomagając środki zdobywania i podporządkowywania wiedzy) oraz pośrednio, jeśli nie wprost korzysta się z filozofii, a jedynie przyjmuje się metodologiczne założenia nauk szczegółowych (mające swe implikacje filozoficzne) i paradygmaty uprawiania nauk (najczęściej uwikłane w określone ideologie). Ponadto teologia (jako poszukiwanie zrozumienia prawdy) napotyka na umysły już „ufilozoficznione” (każdy – świadomie albo nie – ma nawyk filozofowania lub żyje w kulturze, która wyrasta na gruncie określonej filozofii). Niemożliwe jest zatem całkowicie afilozoficzne uprawianie teologii w sposób naukowy⁸.

Ważna jest jeszcze jedna kwestia. Otóż filozofia, do jakiej nawiązuje teologia może jej nie służyć (czyli źle służyć) albo jedynie „przysłużyć się” poznaniu teologicznemu. Pisał o tym również S. Kamiński, zauważając, że teologia zbyt pochopnie korzysta z różnych nowoczesnych kierunków filozoficznych, bez uprzednich epistemologicznych i ontologicznych analiz krytycznych, co do ich wartości instrumentalnej. Tymczasem nie każda filozofia, do jakiej odwołuje się teologia prowadzi do „zrozumienia wiary”. Może bowiem powodować jej zafałszowanie. Ma to miejsce wówczas, gdy narzędzia i środki filozoficzne służące temu zrozumieniu nie są dostosowane do pierwszorzędnego celu, jakim jest zrozumienie depozytu wiary przy jego integralnym zachowaniu. Zdaniem S. Kamińskiego niektórzy teologowie o tym zapomnieli, wysuwając na plan pierwszy adaptację wiedzy teologicznej do mentalności współczesnej. Czyniąc to za wszelką cenę, posunęli się tak daleko, że niekiedy zaczęli nawet dostosowywać prawdy wiary do aktualnych poglądów filozoficznych, do panujących ideologii. Zbyt jednostronnie pojęto określenie teologii jako filozoficznej racjonalizacji wiary. S. Kamiński podaje przykład fenomenologii, której metody konsekwentnie zastosowane w teologii nie mogą gwarantować poznania realizmu i obiektywizmu: pytanie o istnienie Boga zostaje uchylone, gdyż Bóg to obiekt intencjonalny, natomiast przeakcentowana zostaje rola przeżycia jako źródła wiedzy. Podobnie akceptacja wielu typów egzystencjalizmu (jako środka interpretacji teologicznej) prowadzi do antropocentryzmu (negacji transcendencji), irracjonalizmu, odrzucenia klasycznej definicji prawdy (a przyjęcia subiektywistycznej), walki z instytucjonalnym charakterem życia religijnego (wolność od instytucji), priorytetu przeżycia

⁷ S. Kamiński, *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 377.

⁸ *Ibidem*, s. 377.

przed poznaniem. Także aplikacje filozofii ewolucjonistycznej do teologii zamiast odpowiedzi zgodnej z depozytem wiary, co oznacza Chrystus dla współczesnej ludzkości, prowadzi do spekulacji o konieczności nowego pojęcia Boga jako bytu stającego się („najdoskonalsza samokreatywność”). Takie podejście w konsekwencji może sugerować, że „tradycyjny ateizm i tradycyjny teizm są dwiema stronami tej samej omyłki” (Ch. Hartshorne)⁹. Jak pisał S. Kamiński: „Granice, w jakich teologia może i powinna korzystać z filozofii wyznaczone są bardzo prosto, w sposób naturalny: korzysta z tych działów filozofii, które są konieczne do budowania teorii człowieka jako zbawionego w relacji do Boga”¹⁰.

Teologia, jak postulował S. Kamiński, winna być: „dokonywaną w świetle Objawienia i Tradycji heurystyką i hermeneutyką źródeł wiary, lecz metodami i środkami, których założenia filozoficzne harmonizują z depozytem wiary w celu rozwiązania religijno-moralnych zagadnień człowieka żyjącego w określonym społeczeństwie i kulturze. To rozwiązanie nie kieruje się jednak jako naczelną ideą adaptacją Kościoła do świata, ale zgodnie z depozytem wiary ma ułatwić wychowawczo-zbawczą funkcję Kościoła w świecie”¹¹.

Filozofia powinna służyć teologii jako:

- najogólniejsza i najgłębiej uzasadniona teoria rzeczywistości;
- pewien język i styl myślenia;
- implikacja metod naukowych.

Teolog, aby zrozumieć najgłębsze prawdy obiektywne o człowieku, jego pozycji w świecie i w stosunku do Boga musi posłużyć się metafizyczną (i realistyczną) teorią rzeczywistości¹². Jak pisał Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis*: „Jest powołaniem teologów [...] ażeby łączyli wiarę z wiedzą i mądrością, aby przyczyniali się do ich wzajemnego przenikania”¹³.

Odwołanie do filozofii przez wykorzystanie aparatu pojęciowego i określonego stylu myślenia powinno służyć wierze, a nie posługiwać się wiarą czy być jej korektą ze względu na aktualne paradygmaty myślenia filozoficznego. Podobnie korzystanie z metod nauk szczegółowych musi być poprzedzone krytyczną analizą filozoficznych założeń tych metod, co do zgodności z prawdami wiary. Teologia nie może być „więźniem żadnej filozofii nauki”, nie może zachowywać się wobec niej konformistycznie, musi zachować autonomię, gdyż tylko wówczas możliwe będzie zrozumienie głównego zadania teologii – zrozumienia depozytu wiary bez jego naruszania. Teologia ma zdobyć

⁹ Por. ibidem, s. 377–379 oraz I. Dec, *Teologia potrzebuje filozofii*, s. 136–137.

¹⁰ S. Kamiński, *Światopogląd. Religia. Teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, t. V, Lublin 1998, s. 169.

¹¹ S. Kamiński, *Jak filozofować?*, s. 379.

¹² Ibidem, s. 379–380.

¹³ Por. RH 31.

takie rozumienie wiary, które stałoby się podstawą wychowawczo-zbawczej działalności Kościoła¹⁴.

W niniejszym artykule podjęto kwestię obecności w szkolnym nauczaniu religii w Polsce zagadnień filozoficznych. Podstawą będzie analiza dwóch programowych dokumentów ważnych dla szkolnej lekcji religii: znowelizowanej *Podstawy programowej* oraz nowego *Programu nauczania religii rzymskokatolickiej*. Wprowadzeniem do rozważań będzie zasygnalizowanie różnych możliwych koncepcji odnoszących się do kwestii światopoglądowych, które mogłyby zaistnieć w polskiej szkole.

Kwestie prawno-organizacyjne: nauczanie religii, etyka czy filozofia?

Obecność w szkołach publicznych wyznaniowych lekcji religii wiąże się z licznymi kwestiami natury prawnej i organizacyjnej. Wbrew niektórym opiniom szkolne nauczanie religii nie jest przywilejem jednej wspólnoty religijnej, nie przynależy oraz nie wyróżnia tylko polskiej edukacji. Podstawowym argumentem przemawiającym za nauczaniem religii w szkole jest prawo uczniów do poznania religii, która jest im bliska, a także prawo rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem światopoglądowo-religijnymi. Biorąc pod uwagę kontynent europejski należy stwierdzić i przypomnieć tym, którzy o tym nie pamiętają albo nie chcą pamiętać, że nauczanie religii jest normą w szkołach Europy, a jego brak – ewidentnym wyjątkiem¹⁵.

Należy przyznać, że w różnych krajach pod wpływem rozmaitych uwarunkowań społeczno-religijnych ukształtowały się różne koncepcje lekcji religii. Najogólniej można by je ująć w pewien zakres: od religioznawczej, poprzestającej na „teorii religii”, mocno zdystansowanej wobec działań ewangelizacyjnych, przez kulturową, aż do katechetycznej, której celem jest nie tylko przekaz informacji, ale także umożliwianie doświadczeń religijnych i kształtowanie postaw, a więc wychowanie religijne. Niezależnie od koncepcji każda lekcja religii obejmuje zagadnienia światopoglądowe, podnosi pytania ostateczne, zachęca do szukania mądrości, skłania do odkrywania i posługiwania się rozumem, stawia pytanie o prawdę i uczy, jak do niej dochodzić, broni wartości ludzkich i religijnych.

¹⁴ S. Kamiński, *Jak filozofować?*, s. 380.

¹⁵ Por. A. Kielian, *Modele nauczania religii rzymskokatolickiej w krajach europejskich*, Kraków 2010; R. Chałupniak, *Katolickie wychowanie religijne w szkołach publicznych w jednoczącej się Europie*, Zeszyty Katechetyczne 1 (2007), s. 7–38; idem, *Szkolne nauczanie religii w Europie – dziś i jutro*, w: S. Rabiej (red.), *Teologia w jednoczonej Europie. Materiały z sympozjum organizowanego przez Instytut Ekumenizmu i Badań nad Integracją Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego*, Opole 2001, s. 25–41.

Także pod względem metodycznym katecheza szkolna nie może „uciekać” od filozoficznych dociekań, w tym przede wszystkim od różnych metod dyskusji i pracy z tekstem. Katecheza winna uczyć myślenia i w ten sposób korelować z filozofią, która ma pozostać zgłębianiem i umiłowaniem mądrości.

W obecnym polskim prawodawstwie oświatowym alternatywą do szkolnych lekcji religii (nie tylko katolickich, ale także prawosławnych czy ewangelickich) może być etyka. Warto przypomnieć, że nie jest to wprost „przedmiot zastępczy” w stosunku do edukacji religijnej. W niektórych krajach europejskich, np. w niemieckich landach: w Bremie, Hamburgu, Meklemburgii i Szlezwiku-Holsztynie przedmiotem alternatywnym do konfesyjnych lekcji religii są zajęcia z filozofii¹⁶. Podobne propozycje pojawiały się także w Polsce, choć wielu (m.in. członkowie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego) jest przekonanych, że religia i filozofia, mając inne zadania, powinny funkcjonować w szkole jako przedmioty niezależne. W opublikowanych w 2009 r. *Podstawach programowych kształcenia ogólnego* pojawia się szkolny przedmiot „filozofia”¹⁷. Należy tu podkreślić, że w ramach wykształcenia ogólnego każdy uczeń powinien wynieść ze szkoły podstawową wiedzę z zakresu filozofii, etyki i religii. Ideologiczne przeciwstawianie tych przedmiotów szkolnych może mieć bardzo bolesne konsekwencje w przyszłości zarówno w życiu poszczególnych uczniów, jak i całego społeczeństwa. Przedmioty te nie są wobec siebie alternatywne, ale uzupełniające. Uczciwe podejście do prezentowanych w tym zakresie treści otwiera na konieczną korelację przedmiotową i współdziałanie nauczycieli dla dobra samych uczniów.

Kwestie treściowe: filozofia w nauczaniu religii rzymskokatolickiej

Od swych początków człowiek dąży do systematyzacji i syntetyzacji wszystkiego, co go otacza, usiłuje w jakiś sposób objąć całość wszystkiego, chce sobie wyrobić pogląd na świat. Filozofia jako nauka stawia pytania podstawowe, do których także nawiązuje myśl teologiczna: „dlaczego?”, „po co?”, „skąd?”, „dzięki czemu?”. Ogólny podział filozofii obejmuje działy, które również są istotne dla rozważań religijnych: ontologię (naukę o bycie), epistemologię – teorię poznania oraz aksjologię – naukę o wartościach. Filozofia poszukująca ładu i ostatecznych racji, uzasadniająca przyczyny działań i postawy,

¹⁶ Por. R. Chałupniak, *Między katechezą a religioznawstwem. Nauczanie religii katolickiej w szkole publicznej w Niemczech w latach 1945–2000*, Opole 2005, s. 149.

¹⁷ Por. Załączniki do: Minister Edukacji Narodowej, *Rozporządzenie z dnia 23 grudnia 2008 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół*, Dz.Ust. RP nr 4 (15.01.2009).

pytająca o całość ogarniającej nas rzeczywistości zawsze winna stanowić odniesienie dla teologii i bazującej na niej edukacji religijnej.

Zgodnie z uchwałą Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski z 9 czerwca 2010 r. w latach 2011–2016 na poszczególnych etapach edukacji religijnej zacznie obowiązywać zarówno nowa *Podstawa programowa*¹⁸, a także nowy *Program nauczania religii*¹⁹. Warto przeanalizować, w jakim zakresie zagadnienia filozoficzne są obecne w powyższych dokumentach.

Oba dokumenty katechetyczne ułożone są według poszczególnych etapów edukacyjnych: przedszkole (wprowadzenie w życie religijne), klasy I–III (katecheza inicjacji w sakramenty pokuty i pojednania oraz Eucharystii), klasy IV–VI (katecheza mistagogiczna), gimnazjum (katecheza wyznania i rozumienia wiary), szkoły ponadgimnazjalne (katecheza świadectwa wiary) oraz tzw. katecheza specjalna. Zagadnienia filozoficzne jako postulaty treściowe w ramach katolickiej edukacji religijnej pojawiają się od szkoły gimnazjalnej. W tym czasie akcentuje się, zgodnie z tematem okresu, konieczność wyznania (wcześniej uznania i akceptacji) oraz zrozumienia rzeczywistości wiary.

Już na II etapie edukacyjnym (klasy IV–VI szkoły podstawowej) w ramach tzw. zadań katechezy (rozwijanie poznania wiary) postuluje się, aby uczniowie odkrywali wiarę jako fundamentalny czynnik w zrozumieniu świata i własnego życia. Uczniowie, poznając podstawowe zasady chrześcijańskiego życia moralnego, powinni być także przygotowani do interpretacji własnego doświadczenia życiowego, odkrywać różnicę między dobrem i złem oraz zauważać ich konsekwencje. Chrześcijańska postawa ma wypływać z podjętej refleksji wobec zobowiązań moralnych. Ponieważ na tym etapie w ramach ogólnego kształcenia nie przewiduje się jeszcze odrębnych zajęć z filozofii, stąd w *Podstawie programowej* nie ma odniesień korelacyjnych do filozofii²⁰.

Na etapie gimnazjum w ramach podstawowych treści religijnych powinny znaleźć się kwestie związane z refleksją nad własnym życiem, nad jego sensem, początkiem i końcem w świetle wiary chrześcijańskiej. W ramach tzw. formacji moralnej, powinno dokonać się pogłębienie rozumienia podstawowych pojęć etycznych, wykroczeń i ich konsekwencji w życiu człowieka i społeczeństwa²¹. W korelacji nauczania religii z historią autorzy *Podstawy programowej* wyróżnili konieczność zwrócenia uwagi na dziedzictwo antyku. Uczeń gimnazjum powinien umieć scharakteryzować najważniejsze osiągnię-

¹⁸ Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy*, Kraków 2010.

¹⁹ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, Kraków 2010.

²⁰ Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy*, s. 40–42.

²¹ Por. *ibidem*, s. 53–55.

cia kultury materialnej i duchowej antycznego świata w różnych dziedzinach, m.in. w filozofii²².

W szkołach ponadgimnazjalnych wyraźnie zwiększa się nacisk na odniesienie religii zarówno do filozofii, jak i do nauk przyrodniczych. Podstawowe zadanie nauczania religii, jakim jest rozwijanie poznania wiary, winno łączyć się nie tylko z wyjaśnieniem, ale także zrozumieniem. Uczeń m.in. powinien umieć uzasadnić wiarę w istnienie Boga, zmartwychwstanie Chrystusa czy sens modlitwy, charakteryzować relację wiary religijnej i wiedzy naukowej, argumentować znaczenie uczestnictwa w liturgii Kościoła, interpretować teksty biblijne i liturgiczne, uzasadniać sens i znaczenie chrześcijańskich wartości i zasad moralnych, analizować współczesne uwarunkowania i łączyć wiarę chrześcijańską z życiem²³. Na etapie ponadgimnazjalnym uczniowie powinni wykorzystywać w interpretacji utworów literackich elementy znaczące dla odczytania sensu utworu, m.in. odnosić się i rozumieć konteksty kulturowe i filozoficzne. Ten element korelacji nauczania języka polskiego i religii jest ważny z perspektywy rozumienia i życiowego aplikowania tekstów mądrościowych, z którymi spotykają się uczniowie. Podobna korelacja powinna dokonywać się na płaszczyźnie poznawania wartości i umiejętności wartościowania. Uczeń winien dostrzegać związek języka z wartościami, rozumieć, że język podlega wartościowaniu, jest narzędziem wartościowania, a także źródłem poznania wartości (utrwalonych w znaczeniach nazw wartości, takich jak: dobro, prawda, piękno; wiara, nadzieja, miłość; wolność, równość, braterstwo; Bóg, honor, ojczyzna; solidarność, niepodległość, tolerancja). Uczeń na poziomie szkoły ponadgimnazjalnej powinien dostrzegać obecne w utworach literackich oraz innych tekstach kultury wartości narodowe i uniwersalne; dostrzegać w świecie konflikty wartości (np. równości i wolności, sprawiedliwości i miłości) oraz rozumieć źródła tych konfliktów²⁴.

Autorzy *Podstawy programowej* na IV etap edukacyjny, czyli dla szkół ponadgimnazjalnych, przewidzieli dwa poziomy korelacji nauczania religii z edukacją szkolną: w liceum i technikum w zakresie podstawowym oraz w liceum i technikum w zakresie rozszerzonym. W pierwszym nie wyróżniono wprost odniesienia do filozofii, natomiast w drugim jest ono wyraźne. W zakresie rozszerzonym sugeruje się powiązania nauczania religii z językiem łacińskim i kulturą antyczną, gdzie pośrednio można odnieść się także do antycznej filozofii. W zakresie rozszerzonym nauczyciele religii powinni podjąć i odnieść się do bardzo szerokiej tematyki filozoficznej. W *Podstawie programowej* sugeruje się korelację z filozofią w następujących zagadnieniach:

²² Ibidem, s. 62.

²³ Ibidem, s. 73–78.

²⁴ Ibidem, s. 81.

1. Problematyka ontologiczna w filozofii starożytnej. Uczeń porównuje różne rozwiązania problemu tożsamości i zmienności bytu; przeprowadza analizę i interpretację co najmniej jednego z następujących tekstów: Platon, Państwo (alegoria jaskini), Arystoteles, Metafizyka (fragment).

2. Problematyka epistemologiczna w filozofii starożytnej. Uczeń porównuje główne stanowiska w sporze o źródła poznania i kryteria prawdy (spór Sokratesa z sofistami, aprioryzm Platona i teoria anamnezy, arystotelesowskie połączenie empiryzmu z racjonalistycznym ideałem wiedzy, arystotelesowskie sformułowanie klasycznej definicji prawdy); rekonstruuje argumenty starożytnych sceptyków przeciwko możliwości poznania prawdy i kontrargumenty ich przeciwników.

3. Problematyka etyczna w filozofii starożytnej. Uczeń rekonstruuje tezy i argumenty w sporze między obiektywizmem a relatywizmem etycznym (spór Sokratesa z sofistami); porównuje klasyczne stanowiska etyczne (Sokrates, Arystoteles, Epikur, stoicy); porównuje filozoficzne koncepcje miłości, przyjaźni i rozwoju osobowego; porównuje wskazania moralne religijnych autorytetów świata starożytnego (zwłaszcza Mojżesz: wskazania Dekalogu, Jezus z Nazaretu: wskazania ewangeliczne); formułuje rozwiązania przykładowych dylematów moralnych, odwołując się do poznanych koncepcji i pojęć.

4. Problematyka z zakresu filozofii polityki w filozofii starożytnej. Uczeń przedstawia platońską krytykę form ustrojowych i jego wizję idealnego państwa; prezentuje klasyfikację i ocenę form ustrojowych przeprowadzoną przez Arystotelesa; analizuje historyczne bądź aktualne wydarzenia polityczne, odwołując się do poznanych koncepcji i pojęć.

5. Problematyka estetyczna w filozofii starożytnej. Uczeń porównuje klasyczne koncepcje piękna; rekonstruuje klasyczne koncepcje sztuki; rekonstruuje Arystotelesowską klasyfikację rodzajów i gatunków literackich i rozważa jej aktualność; potrafi wskazać związki estetyki starożytnej z późniejszą kulturą europejską.

6. Wybrane zagadnienia związane z recepcją myśli antycznej. Uczeń przedstawia związek filozofii św. Augustyna z platonizmem i neoplatonizmem, prezentując różnice między nimi wynikające z chrześcijańskiego charakteru myśli augustyńskiej (różnica między emanacją a stworzeniem z niczego, różnica między anamnezą i iluminacją, kwestia zła i łaski); prezentuje rolę współpracy międzykulturowej (z myślą arabską i żydowską) w kształtowaniu się myśli dojrzałego średniowiecza (Awicenna, Majmonides); przedstawia związek filozofii św. Tomasza z arystotelizmem, prezentując różnice między nimi wynikające z chrześcijańskiego charakteru myśli tomistycznej (problem stworzenia i wieczności świata, rozróżnienie istoty i istnienia, idea powszechnej hierarchiczności bytu, pojęcie prawa naturalnego); przeprowadza analizę i in-

terpretację co najmniej jednego z następujących tekstów: św. Augustyn, *Wyznania* (fragment), św. Tomasz, *Suma teologii* (fragment).

7. Wybrane zagadnienia i kontrowersje filozoficzne w myśli chrześcijańskiego średniowiecza. Uczeń prezentuje zagadnienie wiary i rozumu; porównuje podstawowe rozwiązania tego zagadnienia, rekonstruuje wspierające je argumenty (*credo quia absurdum, credo ut intelligam*, tomistyczne rozdzielenie filozofii i teologii); porównuje najważniejsze dowody na istnienie Boga (dowód św. Anzelma z *Proslogionu*, wybrane z pięciu dróg św. Tomasza); prezentuje spór o uniwersalia, porównuje zasadnicze stanowiska w tej kontrowersji (nominalizm, realizm pojęciowy, umiarkowany realizm pojęciowy, conceptualizm); przeprowadza analizę i interpretację co najmniej jednego z następujących tekstów: św. Anzelm, *Proslogion* (fragment), św. Tomasz, *Suma teologii* (fragment).

8. Problematyka epistemologiczna w filozofii XVII i XVIII w. Uczeń porównuje epistemologiczne stanowiska racjonalistów (R. Descartes, B. Spinoza, G. Leibniz); porównuje epistemologiczne stanowiska empirystów, (J. Locke, G. Berkeley, D. Hume); przedstawia epistemologię I. Kanta jako rozwiązanie sporu empiryzmu z racjonalizmem.

9. Problematyka ontologiczna w filozofii XVII i XVIII w. Uczeń porównuje wybrane stanowiska ontologiczne (R. Descartes, B. Spinoza, T. Hobbes, G. Berkeley); prezentuje problem stosunku ciała i umysłu, porównuje jego różne rozwiązania (R. Descartes, B. Spinoza, D. Hume, J. La Mettrie); porównuje tezy teizmu, deizmu, ateizmu oraz agnostycyzmu.

10. Problematyka z zakresu filozofii polityki we wczesnej i dojrzałej filozofii nowożytnej przed rewolucją francuską. Uczeń porównuje zasadnicze koncepcje renesansowej filozofii polityki, rekonstruuje wspierające je argumenty (N. Machiavelli, T. Morus); porównuje stanowiska głównych teoretyków umowy społecznej (T. Hobbes, J. Locke, J.-J. Rousseau); prezentuje oświeceniowe idee demokracji i praw jednostki oraz wspierające je argumenty (Monteskiusz, J. Locke, Wolter); analizuje historyczne bądź aktualne wydarzenia polityczne, odwołując się do wybranych koncepcji i pojęć.

11. Problematyka etyczna w filozofii nowożytnej. Uczeń porównuje koncepcje moralnej oceny czynów (D. Hume, I. Kant, J.S. Mill); formułuje rozwiązania przykładowych dylematów moralnych, odwołując się do poznanych stanowisk etycznych.

12. Problematyka nowożytnej filozofii dziejów i filozofii polityki po rewolucji francuskiej. Uczeń porównuje argumenty wspierające tezę o istnieniu sensu i logiki dziejów oraz argumenty wysuwane przeciwko tej tezie; porównuje koncepcje historiozoficzne; porównuje (między sobą oraz z ideą umowy społecznej) koncepcje w porewolucyjnej filozofii polityki (J.S. Mill, K. Marks,

E. Burke); analizuje historyczne bądź aktualne wydarzenia polityczne, odwołując się do poznanych koncepcji i pojęć.

13. Problematyka filozofii człowieka w filozofii nowożytnej. Uczeń porównuje wybrane koncepcje człowieka w filozofii nowożytnej (B. Pascal, A. Schopenhauer, S. Kierkegaard, F. Nietzsche); interpretuje przykładowe zjawiska historyczne, zjawiska zaczerpnięte z życia codziennego bądź teksty kultury, odwołując się do poznanych koncepcji.

14. Problematyka epistemologiczna i problematyka z zakresu filozofii nauki w myśli XX w. Uczeń porównuje wybrane stanowiska w dwudziestowiecznej epistemologii (W. James, H. Bergson, E. Husserl i R. Ingarden, neopozytywizm); porównuje główne stanowiska w dwudziestowiecznej filozofii nauk przyrodniczych (Koło Wiedeńskie, K. Popper, T. Kuhn); porównuje różne koncepcje prawdy (realizm, epistemizm, pragmatyzm); objaśnia metodę analityczną w filozofii (L. Wittgenstein, Koło Wiedeńskie, J. Rawls).

15. Problematyka filozofii człowieka w myśli XX w. Uczeń porównuje wybrane dwudziestowieczne koncepcje człowieka (S. Freud, J.-P. Sartre, A. Camus, E. Mounier, K. Wojtyła, M. Buber, E. Lévinas, R. Rorty); potrafi wskazać etyczne konsekwencje poznanych stanowisk; przedstawia zagadnienie rozwoju osobowego; formułuje rozwiązania przykładowych dylematów moralnych; analizuje różne formy więzi międzyludzkich: miłość, przyjaźń (E. Fromm, M. Scheler, K. Wojtyła) i porównuje współczesne koncepcje tych więzi z koncepcjami starożytnymi; interpretuje przykładowe zjawiska historyczne, zjawiska zaczerpnięte z życia codziennego bądź teksty kultury, odwołując się do poznanych koncepcji.

16. Problematyka filozofii polityki i filozofii społecznej w myśli XX w. Uczeń porównuje dwudziestowieczne stanowiska w filozofii polityki (J. Rawls, M. Oakeshott, H. Marcuse); analizuje najważniejsze aktualne wydarzenia i problemy społeczno-polityczne, odwołując się do poznanych koncepcji i pojęć; ukazuje zespół zagadnień związanych z narodzinami społeczeństwa masowego; zjawiska alienacji i ucieczki przed wolnością (J. Ortega y Gasset, E. Fromm); wyjaśnia różnicę między refleksją filozoficzną a ideologią; wyjaśnia pojęcia społeczeństwa otwartego i zamkniętego (K.R. Popper).

17. Umiejętności logiczne. Uczeń w poprawny sposób wykonuje operacje definiowania, podziału logicznego (klasyfikacji) oraz typologii; stosuje metodę zerojedynkową do rozstrzygania prostych schematów rachunku zdań; odróżnia przesłanki i wnioski w rozumowaniu i potrafi wskazać przesłankę, która nie jest wyrażona wprost; odróżnia rozumowania dedukcyjne od niededukcyjnych, uzasadnienia epistemiczne od pragmatycznych; odróżnia właściwe i niewłaściwe odpowiedzi na pytania; objaśnia i wykrywa niektóre typy błędów logicznych występujące w rozumowaniach niesformalizowanych, jak: ekwiwokacja,

regres w nieskończoność, błędne koło, przesunięcie kategorialne, „non sequitur”; unika błędów kategorialnych, np. nie myli względności z relatywizmem, doświadczenia z empiryzmem; odróżnia tezy od ich założeń.

18. Umiejętności w zakresie analizy i interpretacji tekstów filozoficznych. Uczeń rekonstruuje zawarte w tekście problemy, tezy i argumenty; odróżnia zawarte w tekście informacje od opinii, tezy od hipotez, argumenty od kontrargumentów, przesłanki (założenia) od wniosków; identyfikuje problematykę tekstu i reprezentowany w nim kierunek filozoficzny; umieszcza tekst w kontekście historycznym: identyfikuje epokę oraz filozoficzny i kulturowy kontekst jego powstania i oddziaływania; zestawia poglądy autora z innymi według kryterium kontynuacji, modyfikacji lub przeciwstawienia; formułuje tekst polemiczny do tekstu wyjściowego; wskazuje przykłady tekstów kultury, w których dostrzega problematykę rozpatrywanego tekstu filozoficznego²⁵.

Oprócz tak szerokiego i szczegółowego potraktowania tematów filozoficznych, do których powinno odnieść się w ramach lekcji religii, zagadnienia filozoficzne wracają w nawiązaniach do historii, zwłaszcza antycznej i średniowiecznej. Uczniowie powinni posiadać wiadomości z obszaru filozofii greckiej i rzymskiej. Jak wskazuje *Podstawa*, powinni także umiejętnie wskazać i ocenić dokonania kultury okresu średniowiecza w zakresie m.in. prawa, filozofii, architektury i sztuki²⁶.

Swoistym uszczegółowieniem *Podstawy programowej katechezy* jest konkretny program katechetyczny. O ile *Podstawa* podaje ogólny zarys treści, jakie powinny być realizowane na poszczególnych etapach rozwojowych, to program (przynajmniej według standardów obowiązujących w naszym kraju od dziesięciu lat) przedstawia sposób ich rozłożenia na poszczególne klasy. Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski opublikowała *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, który nie ma być jedynym tego typu uporządkowaniem (w Polsce istnieje „pluralizm programowy” – dopuszczone są inne programy, ważne, by bazowały na obowiązującej *Podstawie programowej*). Program ten ma charakter wzorcowy i dla wielu autorów podręczników do nauczania religii będzie podstawowym odniesieniem. Program zawiera następujące elementy składowe: tytuł roku, wstęp, bloki tematyczne (cele katechetyczne, treści, wymagania, korelację z edukacją szkolną) oraz wskazania do realizacji programu.

Zagadnienia filozoficzne pojawiają się (zgodnie z sugestią *Podstawy programowej*) na etapie gimnazjum. W tym czasie powinno dokonać się wtajemniczenie w sakrament bierzmowania i odkrycie przez młodzież swego miejsca

²⁵ Ibidem, s. 89–91.

²⁶ Ibidem, s. 91–92.

we wspólnocie Kościoła. Wtajemniczenie dokonuje się zarówno w szkolnym nauczaniu religii, jak i w katechezie parafialnej. Autorzy programu nie przewidują wprost rozważań o charakterze filozoficznym, niemniej analizując proponowane na tym etapie treści, można odnaleźć takie zagadnienia, jak: sens życia, wolność, sens trudu i cierpienia, pojęcie wartości, autorytet – znaczenie i właściwy wybór, szczęście, normy moralne, prawo, prawa człowieka, prawda, deizm, racjonalizm, autonomia wiary i rozumu, etyka zawodowa, tolerancja, prymat dobra, pozorność konfliktu nauki i wiary. We wskazaniach do realizacji programu autorzy zwracają uwagę, aby posługiwać się metodą samodzielnego projektowania i rozwiązywania problemów egzystencjalnych na podstawie źródeł chrześcijańskich (m.in. dokumenty Kościoła, teksty liturgiczne i dokumenty historyczne). Przypomina się także, że „wielcy chrześcijanie świadczą o tym, że wiara nie kłóci się z wiedzą”²⁷.

Bardzo wyraźnie zagadnienia filozoficzne pojawić się powinny w szkolnym nauczaniu religii na etapie szkół ponadgimnazjalnych. *Program nauczania religii rzymskokatolickiej* rozróżnia trzy typy takich szkół: licea, technika oraz szkoły zawodowe. Bliższa analiza interesujących nas kwestii wskazuje na to, że zagadnienia filozoficzne zostały najszerszej omówione w liceach, w mniejszym stopniu w technikach i jedynie w zakresie podstawowym w szkołach zawodowych.

Odniesienie do filozofii wyraźnie widoczne jest w tzw. korelacji nauczania religii z edukacją szkolną. Autorzy programu sugerują w ten sposób, aby przy tworzeniu podręczników i tzw. szczegółowych programów autorskich, brać pod uwagę zagadnienia omawiane przez uczniów na innych przedmiotach. Jeżeli jednak filozofia nie wchodzi w plan nauczania danej szkoły, wówczas zakłada się, że wyróżnione w korelacji treści powinny znaleźć się w treściach szkolnych lekcji religii.

Uczniowie liceów winni być przygotowani do świadectwa wiary składanego w różnych obszarach chrześcijańskiego życia: w Kościele (klasa I), w świecie (klasa II) oraz w rodzinie (klasa III). Tematyka spotkań powinna dotyczyć problemów egzystencjalnych, z którymi młody człowiek nie zawsze potrafi sobie poradzić. W klasie I od zagadnień związanych z odkrywaniem własnej tożsamości (Kim jestem?) należy przechodzić do problemów stricte filozoficznych: wiara szukająca zrozumienia, teologia a filozofia chrześcijańska, zagadnienie Boga w filozofii. Uczeń powinien zapoznać się ze stanowiskami różnych szkół filozoficznych odnoszących się do problemów: choroby, niepełnosprawności i śmierci, dobra i zła oraz przebaczenia. Należy także na-

²⁷ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, s. 110–135.

światlić od strony filozoficznej zagadnienia religii i kultu. W klasie II, podejmując temat stworzenia, należy odnieść się do filozoficznych koncepcji początku świata, ukazać filozoficzne koncepcje zła oraz filozoficzne koncepcje człowieka i wypracowany w odniesieniu do nich stosunek do życia ludzkiego. Podejmując kwestie związane z etyką chrześcijańską trzeba ukazać moralność, sumienie i wartości w ujęciu różnych kierunków filozoficznych. Ważne jest również odniesienie w nauczaniu religii do takich tematów filozoficznych, jak: wyróżniki filozofii chrześcijańskiej, mit postępu w dziejach refleksji filozoficznej – apoteoza i krytyka, filozofia na służbie ideologii. W klasie III – omówienie zagadnień związanych z miłością i przygotowaniem do życia w małżeństwie i rodzinie – proponuje się m.in. naświetlenie z perspektywy filozofii takich pojęć, jak miłość i wierność²⁸.

W technikach program nauczania religii – obejmujący cztery klasy w stosunku do analizowanego w liceach – jest znacznie uszczuplony. Wynika to m.in. z ogólnej podstawy programowej, która przewiduje węższe traktowanie przedmiotów humanistycznych, w tym filozofii w szkołach ponadgimnazjalnych tego typu. Uczniowie technikum powinni zetknąć się z zagadnieniami antropologicznymi i odkrywając swą tożsamość odnieść się do filozofii w tematach: człowiek – byt osobowy, człowiek w relacji z drugim człowiekiem i ze wspólnotami. W ramach zajęć należy także podjąć takie kwestie, jak: zagadnienie Boga w filozofii, szkoły filozoficzne wobec problemów choroby, niepełnosprawności i śmierci, zagadnienia religii i kultu w filozofii, moralność, sumienie, wartości w ujęciu różnych kierunków filozoficznych, etyka chrześcijańska – podstawowe założenia i zasady, filozoficzne koncepcje zła, filozoficzne koncepcje człowieka i ich stosunek do życia ludzkiego, koncepcja początku świata w filozofii, wyróżniki filozofii chrześcijańskiej, mit postępu w dziejach refleksji filozoficznej – apoteoza i krytyka, filozofia na służbie ideologii, miłość i wierność w refleksji filozoficznej²⁹.

W dwuletnim programie dla szkoły zawodowej nie ma przewidzianej korelacji z filozofią, natomiast zagadnienia filozoficzne występują przy omawianiu takich kwestii, jak: sens życia, tożsamość człowieka, zjawisko religii, etyka zawodowa, relacje między rozumem i wiarą oraz zagadnienia etyki życia³⁰.

²⁸ Ibidem, s. 141–165.

²⁹ Ibidem, s. 171–206.

³⁰ Ibidem, s. 207–223.

Podsumowanie

Pewien znajomy katecheta zaaranżował swój dom tak, by sam w sobie „przemawiał” do wszystkich gości. Wśród różnych sal znalazły się m.in. „Grota Zwiastowania”, „Nazaretańska Izdebka”, „Góra Przemienienia” czy „Wieża Czernik”. Pierwszym pomieszczeniem, przez które wchodzi się do następnych, jest tzw. pokój grecki – miejsce poszukiwania i doświadczania mądrości. Takie ustawienie wydaje się poprawne, zarówno pod względem historycznym, jak filozoficznym. Liczne przejawy powierzchowności w życiu współczesnych ludzi tym bardziej mobilizują do odnajdywania mądrości, do jej odkrywania zarówno w dziełach wielkich filozofów, jak i w podarowanej nam codzienności.

Nauczanie religii w szkole postrzegane jest jako ważne środowisko wprowadzania w wiarę i we wszystko, co się z nią wiąże. Jednym z podstawowych powinno być zagadnienie powiązania wiary i rozumu. Osoby przeciwne jakiegokolwiek formie edukacji religijnej będą zawsze atakowały lekcje religii jako – ich zdaniem – „nieracjonalne” i „nienaukowe”. Tymczasem każdy, kto uczciwie podchodzi do spraw wiary wie, że religia nie jest „irracjonalnym błędzeniem”, ale rzeczywistością, która bardzo wyraźnie opiera się na rozumie. Wiara potrzebuje rozumu, jak i rozum potrzebuje odwołania do wiary. Tak jak filozofia i teologia przez wiele wieków znajdowały wspólne odniesienia, tak konieczne jest, aby szkolne nauczanie religii podnosiło treści nie tylko religijne, ale jak najbardziej filozoficzne. Przekazywanie wiary ma opierać się nie tylko na pamięciowym uczeniu różnych formuł³¹, ale już od najmłodszych lat ma łączyć się z wyjaśnieniem i zrozumieniem. Wiara religijna, zwłaszcza w coraz wyraźniej sekularyzującym się świecie, potrzebuje solidnego uzasadnienia. Takie podstawy może dać jedynie umiejętne łączenie teologii i filozofii.

Zagadnienia filozoficzne obecne są na wszystkich etapach edukacyjnych: od szkoły podstawowej po szkoły ponadgimnazjalne. Zarówno w zadaniach, jak i treściach nauczania religijnego widoczne jest łączenie wiary i rozumu. Autorzy znowelizowanych dokumentów katechetycznych odnieśli się w ten sposób do tradycyjnej formuły św. Anzelma *fides quaerens intellectum*, nakazującej łączyć elementy wiary i rozumu m.in. przez wskazywanie uzasadnień dla wiary, zrozumiałych przez współczesnych ludzi. Odniesienie do zagadnień filozoficznych widoczne jest wyraźnie w tzw. korelacji nauczania religii z innymi przedmiotami. Najwięcej takich powiązań występuje na IV etapie edukacyjnym, czyli w szkołach ponadgimnazjalnych w zakresie rozszerzonym.

Zważywszy na współczesne uwarunkowania szkolnego nauczania religii zasadnicze jest w tym procesie edukacyjnym umiejętne łączenie wiary i rozumu

³¹ Por. CT 55.

(*Fides et ratio*). Oba skrzydła – jak pisał papież Jan Paweł II – są konieczne dla współczesnego człowieka, bo na nich duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Filozofia przypomina o ciężącym na każdym człowieku moralnym obowiązku poszukiwania prawdy, a gdy zostanie odnaleziona – wzywa do jej strzeżenia, pielęgnowania i trwania przy niej³². Teologia z kolei przypomina, że odnaleziona prawda prowadzi człowieka do wolności (J 8, 32).

PHILOSOPHICAL ISSUES IN TEACHING RELIGION IN SCHOOLS (SUMMARY)

The essay takes up the problem of the presence of philosophy in teaching religion in schools. Its first part draws attention to the legal and organisational matters. The second part focuses on the problem of the content of teaching. The author used the recently updated catechetical documents (*Catechetical Curriculum* and *Curriculum for Teaching of the Roman-Catholic Religion*) as the basic material for his analysis. It turns out that some philosophical issues are actually present – albeit in various measure – on all levels of education, beginning at the primary school level. One may notice the efforts aimed at connecting faith and understanding both in the exercises and content of religious education. The authors of the catechetical handbooks invoke the traditional formula *fides quaerens intellectum*, which demands connecting together elements of faith and reason by pointing to things that can justify faith in the language understandable by the contemporary man. The relevance of philosophical issues is best seen in the correlation between teaching religion and teaching other subjects. It is most widespread on the 4th level of education, that is in colleges with extended curriculums. Being aware of contemporary circumstances of the religious education in schools, it is quite necessary to skillfully connect faith and reason, *fides et ratio*. As John Paul II once said: a man of today needs both wings.

PHILOSOPHISCHE FRAGEN IN DER SCHULISCHEN KATECHESE (ZUSAMMENFASSUNG)

Im Artikel wurde das Problem des Vorkommens der Philosophie im schulischen Religionsunterricht behandelt. Der Artikel besteht aus zwei Teilen: im ersten Teil werden rechtlich-organisatorische Fragen erwogen, im zweiten wird die Aufmerksamkeit auf die inhaltlichen Aspekte gelenkt. Die in der letzten Zeit novellierten katechetischen Dokumente (*Podstawa programowa katechezy* [Programmgrundlage für die Katechese] und *Program nauczania religii rzymskokatolickiej* [Unterrichtsprogramm der römisch-katholischen Religion]) wurden unter diesem Aspekt analysiert. Es stellte sich heraus, dass philosophische Fragen, wenngleich im unterschiedlichen Umfang, in allen Entwicklungsstufen, angefangen von der Grundschule, vorkommen. Sowohl in den Aufgaben, als auch in den religiösen Lerninhalten wird die Verbindung von Glauben und Verstehen sichtbar. Die Autoren der katechetischen Dokumente bekannten sich somit zur traditionellen Formel: *fides quaerens intellectum*, welche die Elemente des Glaubens und der Vernunft zu verbinden sucht, unter anderem durch Verweis auf Begründungen des Glaubens, die für heutige

³² VS 34.

Menschen verständlich sind. Die Berücksichtigung der philosophischen Fragen wurde am meisten in der sog. Korrelation des Religionsunterricht mit anderen Fächern sichtbar. Die meisten derartigen Verbindungen bestehen auf der vierten Bildungsstufe, also in den übergymnasialen Schulen mit ausgeweitetem Programm. Wenn man die heutigen Bedingungen des schulischen Religionsunterrichts berücksichtigt, erscheint eine gekonnte Verbindung von Glauben und Vernunft, *fides et ratio*, als sehr sinnvoll. Beide Flügel – wie das Johannes Paul II. formulierte – sind für den heutigen Menschen notwendig.

P. EDMUND KOWALSKI CSSR
Accademia Alfonsiana a Roma

TUTTI SIAMO EX-EMBRIONI.
PRINCIPALI CRITERI VALUTATIVI DELLO
STATUS DELL'EMBRIONE UMANO

Słowa kluczowe: ludzki embrion, status moralny, kryteria wewnętrzne, kryteria zewnętrzne.

Key words: human embryo, moral status, internal criteria, external criteria.

Schlüsselworte: menschlicher Embryo, moralischer Status, interne Kriterien, externe Kriterien.

La fondamentale questione di *quando* e *come* un nuovo essere umano si formi e cominci il suo sviluppo prenatale è sempre stata oggetto di studi approfonditi per tutta la lunga storia della filosofia, della biologia e della medicina occidentale. Oggi, invece, uno dei temi centrali nella discussione sulla liceità dell'aborto, delle tecniche di procreazione medicalmente assistita, della clonazione e degli esperimenti sull'embrione, è quello del suo status. Prima di raggiungere questo status, sarebbe lecito abortire l'embrione o usarlo come materiale da esperimento e sopprimendolo? La difficoltà consiste nel fatto che esistono opinioni molto divergenti riguardanti il momento in cui si dovrebbe attribuire uno status morale o giuridico all'embrione. La grande varietà dei momenti considerati come l'inizio dell'esistenza dell'individuo umano rende assai difficile la discussione e soprattutto l'accordo unanime sullo status dell'embrione. Perciò, dobbiamo prima di tutto prendere in considerazione i vari criteri a riguardo, innanzitutto in relazione ai dati biologici rilevanti. Solo dopo aver stabilito il criterio, si può indicare il momento dello sviluppo embrionale in cui l'embrione riceve lo status morale di essere umano. La distinzione fra criteri „estrinseci” e „criteri intrinseci” proposta da parte della Pontificia Accademia per la Vita ci aiuterà a chiarire i termini della questione. Bisogna tenere in considerazione che i criteri sotto enumerati non si escludono a vicenda. Certe correnti di pensiero applicano alcuni di essi contemporaneamente. Per una valutazione più possibile completa ed approfondita bisognerà però analizzarli separatamente.

1. Principali criteri estrinseci

I criteri estrinseci usati per valutare lo status dell'embrione umano sono quelli che non derivano dall'embrione in quanto tale, ma da fattori esterni. Sia in passato sia ancora oggi incontriamo nella discussione sullo status dell'embrione umano i seguenti criteri estrinseci: i rapporti umani, la legge positiva e la possibilità di sviluppo¹. Secondo alcuni l'embrione diventa un individuo umano dal momento in cui instaura rapporti con altri individui umani. Nella filosofia del ventesimo secolo, specialmente nello strutturalismo, esiste una forte tendenza a cercare lo specifico dell'uomo non in ciò che è, ma nelle sue relazioni umane. L'esempio è quello di un embrione che fosse desiderato dai genitori e, in un certo senso, anche dalla società. Nel caso in cui non ci sia stata l'intenzionalità, da parte dei genitori, di concepire un figlio e abbiano anche tentato di prevenire il concepimento, l'embrione non avrebbe uno status specificamente umano (Ribes, Pohier, Roqueplo)². Secondo questo modo di vedere lo status dell'embrione umano, dunque, le fasi dello sviluppo biologico dell'embrione non hanno alcuna rilevanza. In questo modo si potrebbe negare non solo ogni rispetto al neonato indesiderato con la possibilità di sopprimerlo, ma anche lo status umano di alcuni adulti „indesiderati”.

Altri sono dell'idea che lo status di un essere umano emerge dal momento dell'annidamento, poiché esso implica l'inizio di un rapporto stretto con la madre, rende chiara la trascendenza verso l'altro, considerata essenziale per la persona umana. Il corpo umano è infatti il fondamento e il simbolo reale di questa trascendenza verso l'altro. In base a questo, F. Böckle e P. Sporcken giustificavano, negli anni sessanta e settanta, l'uso degli intercettivi e la pillola del giorno dopo: il fatto che l'embrione prima dell'annidamento, non avendo relazioni umane, non sia ancora da considerare come individuo umano, rende possibile una valutazione comparativa dei valori in gioco: il valore dell'embrione non ancora persona umana da una parte, e il bene della madre in situazioni di emergenza dall'altra³. Tuttavia, non è corretto riconoscere troppa importanza al momento dell'annidamento, come se non esistesse un rapporto esistenziale fra la madre e l'embrione anche prima di questo avvenimento. Un tale rapporto si costituisce già nel momento della penetrazione dello spermatozoo nell'ovocita (singamia), cioè nella radicale “rottura” tra l'esistenza dei

¹ W.J. Eijk, *I criteri dell'individualità organica e lo statuto bio-antropologico dell'embrione preimpianto*, in: Pontificia Academia Pro Vita, *L'embrione umano nella fase del reimpianto. Aspetti scientifici e considerazioni bioetiche*, Città del Vaticano 2007, p. 184-191.

² Aa. Vv., *Avortement et respect de la vie humaine*, Paris 1972, p. 93-104; 174-184; 194-204.

³ F. Böckle, *Um den Beginn des Lebens*, München 1968, p. 14, 70; P. Sporcken, *Voorlopige diagnose. Inleiding tot een medische ethiek*, Utrecht 1969, p. 68-69; idem, *Ethiek en Gezondheidszorg*, Baarn 1977, p. 118.

gameti e la formazione del nuovo e singolare embrione unicellulare come frutto del rapporto amoroso – sessuale dei genitori. Inoltre l'embrione riceve anche prima dell'annidamento i nutrienti necessari (innanzitutto proteine, citochine e fattori di crescita) e l'ossigeno per la crescita dalla madre. I diversi ormoni, oltre gli steroidi ovarici, prendono parte allo scambio di informazioni che intercorre tra l'embrione e la madre. A questo livello dello sviluppo embrionale, la comunicazione non è a senso unico, poiché l'embrione produce a sua volta una vasta gamma di molecole impegnate nel dialogo figlio-madre⁴.

Nella nostra società pluralista, l'unica soluzione pratica possibile alla controversia sullo status dell'embrione umano sarebbe, che lo status dell'embrione venga definito attraverso il consenso democratico espresso nella legge positiva in vigore. Nella maggior parte dei paesi, l'aborto volontario e provocato è permesso entro un certo limite temporale e a determinate condizioni. In alcuni paesi, esperimenti con embrioni umani prima del momento in cui si sarebbero impiantati nell'utero nelle condizioni naturali, cioè fino a 14 giorni dopo il concepimento, sono legalizzati (ad esempio in Inghilterra e nei Paesi Bassi). In una democrazia un compromesso sarà spesso inevitabile e in molti casi accettabile. Tuttavia, la verità, anche quella riguardante lo status dell'embrione umano, non può essere stabilita mediante un'indagine statistica. Sarebbe estremamente pericoloso – come ci mostra la recente storia dei sistemi totalitari – se una società determinasse quale status si debba attribuire alle persone umane o a certe fasi dello sviluppo embrionale.

L'ultimo criterio estrinseco usato per valutare lo status dell'embrione umano è la cosiddetta possibilità del suo ulteriore sviluppo. Un embrione concepito mediante fecondazione in vitro che non viene impiantato nell'utero, ma rimane nel laboratorio vivrà al massimo nove o dieci giorni. Solo se trasferito nell'utero materno avrà la possibilità di svilupparsi. La decisione di non impiantarli ha delle conseguenze importanti per lo status dell'embrione, perché egli non si svilupperà mai come persona. In questo caso C. A. Tauer afferma che „sarebbe meglio classificarlo come una «persona possibile», una persona che potrebbe diventare tale soltanto a certe condizioni possibili da un punto di vista causale e deliberate scelte”⁵. Se l'embrione fosse destinato ad essere trasfe-

⁴ A. Serra, R. Colombo, *Identità e statuto dell'embrione umano: il contributo della biologia*, in: Pontificia Accademia Pro Vita, *Identità e statuto dell'embrione umano*, Città del Vaticano 1998, p. 129–146 (vedi: p. 116–158); R. Colombo, *Il processo di fecondazione e le sue fasi. Dai gameti dei genitori all'embrione unicellulare*, in: Pontificia Accademia Pro Vita, *L'embrione umano nella fase del reimpianto*, p. 73–131; G. Sica, *Lo sviluppo dell'embrione preimpiantatorio*, in: Pontificia Accademia Pro Vita, *L'embrione umano nella fase del reimpianto*, p. 132–141; idem, *Il dialogo materno-embriale e la preparazione all'impianto*, in: Pontificia Accademia Pro Vita, *L'embrione umano nella fase del reimpianto*, p. 142–150.

⁵ C.A. Tauer, *Personhood and Human Embryos and Fetuses*, *The Journal of Medicine and Philosophy* 10 (1985), p. 264.

rito nell'utero, „avrebbe uno status più alto”. Ciò significa – continua Tauer – che dovrebbe essere classificato come una „persona potenziale” («potential person»), avendo una possibilità effettiva di svilupparsi. Allora avrebbe un valore maggiore rispetto a quello puramente strumentale⁶. Secondo M. J. Meyer e L. J. Nelson l'embrione umano in provetta ha uno „status morale debole”, perché è determinato dai gameti da cui proviene, cioè dai genitori genetici. Questi hanno il diritto esclusivo di decidere se gli embrioni debbano essere usati per la procreazione di figli propri, di altri, per la ricerca o se debbano semplicemente essere buttati via⁷. Lo status dell'embrione, inteso in questo modo, lo si fa dipendere dalle scelte di altri, soprattutto dai ricercatori e dei genitori. Tuttavia, la decisione arbitraria presa da altri, condiziona il giudizio sulla questione se l'embrione abbia lo stesso status di un gamete o uno status più alto. Pertanto le capacità e facoltà intrinseche dell'embrione umano – come nei precedenti criteri estrinseci – vengono decisamente negate.

2. Principali criteri intrinseci

I criteri intrinseci usati per valutare lo status dell'embrione umano riguardano le fondamentali caratteristiche dell'embrione stesso, cioè: l'indipendenza dal corpo della madre, la natura biologica umana, l'individualità, l'essere persona, la finalità intrinseca⁸. Negli anni sessanta e settanta gruppi di femministe rivendicarono il diritto all'aborto provocato, con la motivazione che il non nato sarebbe una parte del loro corpo e perciò la donna dovrebbe poterne disporre. L'idea che il non nato fa parte del corpo della madre è in linea con una interpretazione della posizione del diritto romano riguardante lo stato del feto, sorta dopo la prima traduzione dell'opera *Digesta*⁹ in tedesco nel 1831, che è seguita poi da quasi tutti i commentatori¹⁰. Si tratta di un detto di E. D. Ulpiano (170–228), giurista romano: „partus enim antequam edatur, mulieris portio est

⁶ Ibidem, p. 263–264.

⁷ M.J. Meyer, L.J. Nelson, *Respecting what we destroy. Reflections on human embryo research*, The Hastings Center Report 1 (2001), p. 16–23.

⁸ W. J. Eijk, *I criteri dell'individualità organica e lo statuto bio-antropologico dell'embrione preimpianatorio*, p. 191–205.

⁹ Il *Digesto* (in latino *Digestorum, seu Pandectarum libri quinquaginta* o *Digesta* o *Pandectae*) è una compilazione in 50 libri di frammenti di opere di giuristi romani realizzata su incarico dell'imperatore Giustiniano I (482–565). Promulgato il 16 dicembre 529 con la *Constitutio tanta de confirmatione digestorum* o *Δεδόκεν*, entrò in vigore il 30 dicembre dello stesso anno. Il *Digesto* è una parte del *Corpus iuris civilis*. Le altre parti sono le *Institutiones* e il *Codex*. Vedi: www.latinlibrary.com/justinian.html [7 V 2011].

¹⁰ M.J. Meyer, L.J. Nelson, *Respecting what we destroy. Reflections on human embryo research*, p. 16–23.

vel viscerum”¹¹. Siccome nelle traduzioni i termini «portio» e «viscera» sono stati intesi solo in senso fisico, è sorta la convinzione generale che Ulpiano vedeva il non nato come una parte del corpo della madre («mulieris portio») o dei suoi organi («viscerum») fino al parto. In base a una lettura precisa del contesto e allo stato del figlio non nato nel diritto romano si deve constatare invece che «mulieris portio» significa „l’interesse della madre” e che «viscera» deve essere tradotto come „il più caro per qualcuno, il proprio figlio o parte della famiglia di qualcuno”. Questo implica che fino al parto il figlio rientra nella sfera dell’interesse della madre e che prima del parto il padre non ha nessun diritto al figlio¹². Il diritto romano infatti considerava come un essere o individuo umano il concepito ancora non nato (il «nasciturus») e, come tale, era soggetto di diritti, potendo perfino essere destinatario di beni testamentari¹³. In base alle conoscenze genetiche e embriologiche attuali si deve anche affermare che il dinamico, continuo e ben coordinato processo dello sviluppo dell’embrione umano come individuo è guidato, sin dal concepimento, dal proprio genoma, diverso da quello della madre¹⁴.

L’embrione è un individuo umano per il fatto di essere biologicamente un essere umano («la natura biologica umana»). La coppia Jack e Barbara Willke fonda il suo rifiuto dell’aborto provocato sul dato che la vita umana, dal punto di vista biologico, comincia con il concepimento. La teologia o la filosofia non servono a risolvere la questione dello statuto dell’embrione, dato che in entrambe esistono molte opinioni divergenti su questo tema. La definizione biologica dell’inizio della vita, cioè il concepimento, non potendo essere messa in dubbio da nessuno, è quindi secondo la coppia Willke il criterio più solido per attribuire uno status morale all’embrione umano a partire dal concepimento¹⁵. Questa conclusione, per quanto ritenuta interessante dai movimenti Pro Life, incontra alcune obiezioni. Non si tiene conto del fatto, ad esempio, che molti eticisti moderni operano una distinzione fra „esseri umani” in senso strettamente biologico e „persone umane” in senso strettamente filosofico, etico o giuridico. I dati embriologici o biologici di per sé, interpretati in modo diverso nelle varie visioni dell’uomo, non possono dare una risposta definitiva riguardo allo status dell’embrione. Inoltre una definizione puramente biologica tenderebbe

¹¹ Ulpiano, *Digesta*, 25,4,1,1.

¹² J. Connery, *Abortion: the development of the Roman Catholic perspective*, Chicago 1977, p. 22–23.

¹³ Cfr. J. Herranz, *La dignità della persona umana e il diritto*, in: Pontificia Academia Pro Vita, *Natura e dignità della persona umana. A fondamento del diritto alla vita*, Città del Vaticano 2003, p. 21–36.

¹⁴ Cfr. A. Serra, R. Colombo, *Identità e statuto dell’embrione umano: il contributo della biologia*, p. 106–158; R. Colombo, *Il processo di fecondazione e le sue fasi. Dai gameti dei genitori all’embrione unicellulare*, p. 73–131.

¹⁵ J. Willke, B. Willke, *Abortion: Questions and Answers*, Cincinnati 1988, p. 5–6.

ad una concezione biologistica e materialista dell'uomo, secondo cui l'uomo non può avere una dignità intrinseca, ma al massimo un valore strumentale¹⁶.

L'embrione diventa individuo umano solo dal momento in cui non può più dividersi dando vita ad un gemello o unirsi ad un altro embrione («l'individualità»). Nel 1990 in Inghilterra è stata approvata, su Raccomandazione della Commissione Warnock, una legge che permette esperimenti su embrioni in vitro fino ai quattordici giorni dal concepimento. Nel suo Rapporto pubblicato nel 1984 la Commissione conclude che l'embrione precoce, avendo ancora la possibilità di dividersi, non può essere considerato come un essere individuale e perciò neanche come un individuo umano¹⁷. Anche alcuni eticisti cattolici (Ford, Shannon, Wolter, Cahill) hanno assunto questa visione¹⁸. La Commissione Warnock prende come inizio dell'individualità dell'embrione il momento della formazione della stria primitiva («primitive streak»), assumendo che prima di questa (ma non dopo) l'embrione è in grado di dividersi in due individui geneticamente identici. Questo periodo di due settimane coincide con il periodo prima dell'impianto dell'embrione nella mucosa dell'utero, che si completa tra l'undicesimo e il tredicesimo giorno. In questo periodo si parla ingiustamente di „pre-embrione”, termine che suggerisce che l'embrione non sia ancora un individuo umano e non merita dunque di essere rispettato come tale. Tuttavia, il termine „pre-embrione” non è mai stato usato nella embriologia classica, ma è stato introdotto di recente nella discussione sullo statuto dell'embrione umano.

Le qualità dell'epigenesi (coordinazione, continuità e gradualità) mettono in evidenza «l'individualità», «l'identità», «l'unicità» dell'embrione che rimane sempre lo stesso individuo lungo tutto il processo di sviluppo, che inizia al momento della fusione dei gameti. La difficoltà che potrebbe a prima vista avere qualche rilevanza biologica è quella che si basa sul fenomeno della gemellanza monozigotica. Il fatto della divisione in due gemelli – secondo A. Serra – non contraddica l'individualità del primo. Ciò che succede nella gemellazione non è che un individuo si converta in due, ma che da un individuo si origina un altro; un individuo dà origine a un altro, senza perdere la propria individualità originaria. È un sistema biologico unitario, un individuo

¹⁶ Cfr. L. Melina, *Questioni epistemologiche relative allo statuto dell'embrione umano*, in: Pontificia Accademia Pro Vita, *Identità e statuto dell'embrione umano*, p. 75–105; A. Giuli, *Inizio della vita umana individuale. Basi biologiche e implicazioni bioetiche*, Roma 2005.

¹⁷ Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilisation and Embryology, London 1984, n. 11.5 e n 11.22, in: M. Warnock, *A Question of Life. The Warnock Report on Human Fertilisation and Embryology*, Oxford 1985, p. 59, 66.

¹⁸ Cfr. N.M. Ford, *When did I begin?*, Cambridge 1988; Th. A. Shannon, A.B. Wolter, *Reflections on the moral status of the pre-embryo*, *Theological Studies* 51 (1990), p. 612–614; L.S. Cahill, *The embryo and the fetus: new moral contexts*, *Theological Studies* 54 (1993), p. 127–130.

umano quello dal quale „si stacca” una parte composta da una o più cellule che, ancora totipotenti, possono continuare lo sviluppo come un nuovo organismo individuale dal momento del distacco: il primo sistema non „includeva” il secondo, ma quest’ultimo „ha avuto origine” dal primo. Non c’è un individuo che è al tempo stesso due individui distinti, ma c’è un individuo da cui ha origine un altro individuo. Nella gemellazione monozigotica non ci sarebbe una rottura della continuità ontologica, bensì l’individuo originario continuerebbe ontologicamente (oltre che geneticamente) a esistere (è lo stesso individuo, uno dei due gemelli, che diventerà adulto), dando origine (senza perdere la sua individualità) a un altro individuo. Il primo continuerebbe il suo sviluppo (senza perdere la sua identità biologica e ontologica), il secondo inizierebbe la sua esistenza nel momento in cui si separa. Si potrebbe dire che questo secondo individuo si produce per riproduzione agamica. L’individuo consiste di parti e la perdita di parti non implica la cessazione dell’individuo. Molti sono gli esempi in natura che illustrano questo meccanismo. Come quando i batteri si dividono e danno origine ad altri batteri non si conclude che il primo non era un individuo, così neppure nel fenomeno della gemellazione¹⁹.

L’embrione diventa un individuo umano quando diventa una persona («l’essere persona»)²⁰. Fino al passato recente, nel mondo cattolico la discussione sul momento in cui l’embrione umano diventa una persona, era connessa al momento dell’animazione. L’embrione è un individuo umano vivente fin dall’inizio e ha, dunque, un’anima umana. Anche se la presenza dell’anima spirituale non può essere dimostrata con dati empiricamente sperimentabili, „sono le stesse conclusioni della scienza sull’embrione umano a fornire un’indicazione preziosa per discernere razionalmente una presenza personale fin da questo primo comparire di una vita umana: come un individuo umano non sarebbe una persona umana?” (*Gaudium et spes*, 51; *Donum vitae*, I, 1; *Evangelium vitae*, n. 60). „La realtà dell’essere umano, infatti, per tutto il corso della sua vita, prima e dopo la nascita, non consente di affermare né un cambiamento di natura né una gradualità di valore morale, poiché possiede una piena qualificazione antropologica ed etica. L’embrione umano, quindi, ha fin dall’inizio la dignità propria della persona” (*Dignitas personae*, 4).

Nella bioetica secolare odierna, la discussione sullo status dell’embrione viene determinata soprattutto dall’antropologia «dell’identity theory». Questa

¹⁹ A. Serra, *Lo stato biologico dell’embrione umano*, in: R. Lucas Lucas (a cura di), *Commento interdisciplinare alla «Evangelium vitae»*, Città del Vaticano 1997, p. 593–594; S. Filimonov, *Si può considerare l’embrione come persona?*, in: Pontificia Accademia Pro Vita, *L’embrione umano nella fase del reimpianto*, p. 331–332 (vedi: p. 326–333).

²⁰ Cfr. J. Seifert, *Il diritto alla vita e la quarta radice della dignità umana*, in: Pontificia Accademia Pro Vita, *Natura e dignità della persona. A fondamento del diritto alla vita*, Città del Vaticano 2003, p. 193–215.

teoria di origine australiana è caratterizzata da un forte dualismo che separa la natura biologica dell'uomo e le funzioni specifiche che lo rendono persona. Come si vede questa teoria è l'eco del dualismo cartesiano tra «res extensa e res cogitans». Lo specifico umano – secondo Engelhardt, Fletcher, McMahan, Tauer o Truog – è rappresentato dalla coscienza psicologica, dalla facoltà razionale e dalla capacità di comunicazione sociale («il criterio della manifestazione di attività specificamente umane»)²¹. Un'obiezione fondamentale contro la «identity theory» è che essa difficilmente riesce a spiegare la persona umana come un'unità e continuità. Un individuo non è persona perché si manifesta come tale, ma, al contrario, si manifesta così perché è persona: «agere sequitur esse». Il criterio fondamentale si trova nella natura propria dell'essere uomo. L'essere umano „è” persona in virtù della sua natura razionale, non „diventa” persona in forza del possesso attuale di certe proprietà, dell'esercizio effettivo di certe funzioni, del compimento accertabile empiricamente di certe azioni. In altre parole, ciò che è rilevante per il riconoscimento dell'essere persona è l'appartenenza, per natura, alla specie umana razionale, indipendentemente dalla manifestazione esteriore in atto di certi caratteri, operazioni o comportamenti²².

L'embrione, anche nel caso in cui non fosse ancora un individuo umano, deve essere rispettato come tale per la sua capacità intrinseca di diventarlo («la finalità intrinseca»). Come argomento a favore della liceità dell'aborto provocato o di esperimenti con embrioni si indica il fatto che la tradizione morale cristiana ha preferito la teoria dell'animazione ritardata fino al XIX secolo²³. Questo fa sorgere la domanda circa il motivo per cui gli stessi teologi cristiani, pur accettando detta teoria, hanno rifiutato l'aborto all'unanimità anche prima del momento supposto dell'animazione. La tradizione morale cristiana attribuiva pure all'embrione inanimato uno „status morale” e una „dignità relativa in merito alla sua finalità intrinseca”²⁴.

²¹ H.T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, New York-Oxford 1996, p. 135–140; idem, *Manuale di Bioetica*, Milano 1999, p. 154–155; J. McMahan, *Cloning, killing, and identity*, *Journal of Medical Ethics* 2 (1999), p. 77–86; C.A. Tauer, *Personhood and Human Embryo and Fetuses*, p. 253–266; R.D. Truog, J.C. Fletcher, *Brain Death and the Anencephalic Newborn*, *Bioethics* 4 (1990), p. 199–215.

²² L. Palazzani, *I significati del concetto filosofico di persona ed implicazioni nel dibattito bioetico e biogiuridico attuale sullo statuto dell'embrione umano*, in: Pontificia Accademia Pro Vita, *Identità e statuto dell'embrione umano*, p. 53–74; idem, *Medicina al servizio della vita: a dieci anni dalla Evangelium Vitae*, *Studia Moralia* 43 (2005), p. 565–575.

²³ G.R. Dunstan, *The human embryo in the western moral tradition*, in: G. R. Dunstan, M. J. Seller, *The status of the human embryo. Perspectives from moral tradition*, London 1990, p. 55.

²⁴ Cfr. I. Carasco de Paula, *Il rispetto dovuto all'embrione umano: prospettiva storico-dottrinale*, in: Pontificia Accademia Pro Vita, *Identità e statuto dell'embrione umano*, p. 9–33; P. Ide, *L'embrione è persona? Status questionis e determinazione*, in: Pontificia Accademia Pro Vita, *L'embrione umano nella fase del reimpianto*, p. 240–285; A. Giuli, *Inizio della vita umana individuale. Basi biologiche e implicazioni bioetiche*, Roma 2005; P.S. Sabangu, *Persona, natura e ragione. R. Spaemann e la dialettica del naturalismo e dello spiritualismo*, Roma 2005.

3. Conclusioni: tutti siamo ex-embrioni

Nel presente contributo abbiamo voluto enucleare, analizzare e problematizzare le principali caratteristiche attraverso le quali è possibile definire o no le condizioni necessarie e sufficienti per avere uno «statuto morale» dell'embrione umano. Questo grande e complesso problema d'oggi emerge paradossalmente solo dalle diverse interpretazioni dei dati biologici e soprattutto delle fondamentali capacità e facoltà dell'embrione umano e si estrinseca negli obblighi morali che essi potrebbero o dovrebbero avere in relazione a diritti di base, quali il diritto alla vita e alla libertà, e comporta, quindi, il considerare da un lato le proprietà intrinseche all'embrione e dall'altro solamente proprietà di tipo relazionale, cioè d'essere un "mezzo" per raggiungere uno scopo dal punto di vista scientifico, sociale o politico. Godere di «statuto morale» „pieno” significa, infatti, essere il soggetto verso il quale gli altri soggetti-agenti hanno fondamentali e determinati obblighi morali e che a sua volta egli possiede gli stessi diritti come gli altri esseri umani.

Sia in passato sia ancora oggi si usa nella discussione sullo status dell'embrione umano i criteri estrinseci, provenienti da fattori esterni, molto fluidi e soggettivi, come ad esempio „rapporti umani” e „consenso democratico”, nei quali le capacità e facoltà intrinseche dell'embrione umano vengono decisamente negate. Secondo tale prospettiva non viene assegnato nessun valore intrinseco ad un embrione umano. Per conseguenza egli è disposto a tutta la gamma di manipolazioni e sperimentazioni. Questi criteri estrinseci utilizzati all'interno di una serie di teorie „uni-criteriali” non soltanto presentano gli statuti riduttivi dell'embrione umano, ma soprattutto negando il suo bene-valore intrinseco lo riducono al livello strumentale di un mezzo. In questo contesto abbiamo indicato anche i criteri intrinseci che riguardano le fondamentali caratteristiche dell'embrione stesso, cioè: l'indipendenza dal corpo della madre, la natura biologica umana, l'individualità, l'essere persona e la finalità intrinseca. Alla luce di questi criteri valutativi dello status dell'embrione umano risulta essenziale che egli abbia uno statuto biologicamente umano e individuale dal concepimento. L'embrione è un essere umano vivente il cui sviluppo, guidato dal genoma presente, differente da quello materno e attivo dal concepimento, si realizza in modo autonomo, coordinato, continuo e graduale. Il fatto che l'identità numerica costituisca insieme a quella generica l'identità ontologica dell'individuo umano come un'unità sostanziale di spirito e corpo (la piena qualificazione antropologica ed etica), è a sua volta difficilmente compatibile con la tesi dell'umanizzazione indiretta o graduale (cfr. *Donum vitae*, 3; *Gratissimam sane*, 19; *Veritatis splendor*, 50; *Evangelium vitae*, 60; *Dignitas personae*, 4).

La discussione vera e propria sullo status dell'embrione deve concentrarsi dunque sugli argomenti che partono dall'embrione stesso, che „parlano” direttamente di lui e costituiscono la sua propria portata e forza argomentativa. Per avere una visione globale e integrale dell'embrione umano come essere uomo-persona occorre presentare un modello complesso con tutte queste interrelazioni intrinseche. Secondo prof. M. Machinek si tratta di quattro tipi di argomentazione (SCIP): l'appartenenza alla specie umana («Species»), la continuità dello sviluppo («Continuity»), l'identità individuale («Individuality») e la capacità-potenzialità dello sviluppo («Potentiality»)²⁵.

La struttura antropologica dell'etica, come sistema assiologico-normativo e la morale, come agire-prassi, porta come conseguenza quella di collocare l'uomo al centro e al culmine di tutti i beni-valori terreni. Per esprimere tale carattere di centro assiologico che ha l'uomo come persona, si usa un gruppo di categorie che girano attorno ai concetti di „assoluto/relativo” e „fine/mezzo”. L'etica kantiana poggia su questa considerazione assiologica e deontologica dell'uomo. In effetti, la seconda formula dell'imperativo categorico indica l'unico modo di agire verso ogni uomo: „Agisci in modo tale da cogliere sempre l'umanità, sia nella tua persona come in quella di qualsiasi altro, come fine e mai come puro mezzo”²⁶. L'essere uomo-persona possiede l'unico ed originale status morale perché non è un essere che si costituisca tale per riferimento a un altro essere e tanto meno a una cosa. L'uomo è come un universo di carattere di assoluto (l'essere in sé e per sé) e mai come valore relativo. Con questo, non intendiamo negare che la persona abbia un'istanza di apertura agli altri e a Dio (eros – agape – caritas²⁷, essere con-per-verso gli altri, co-Essere)²⁸.

Questi due gruppi di categorie „fine/mezzo” e „assoluto/relativo” sono di grande validità non solo per assumere criticamente la dimensione etica della persona, ma anche per dare fondamento alla discussione sullo statuto morale e giuridico dell'embrione umano. D'altra parte, hanno l'impronta dell'etica e dei diritti umani universali, visto che sono stati utilizzati nell'ambito della più genuina tradizione del rispetto verso il bene-valore dell'essere uomo in quanto persona e nella lunga lotta per i suoi innegabili diritti, garantiti per la prima volta nella Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti d'America (1776): „Noi riteniamo che sono per se stesse evidenti queste verità: che tutti gli

²⁵ M. Machinek, MSF, *Spór o status ludzkiego embrionu* [Controversia sullo status dell'embrione umano], Olsztyn 2007, p. 160 (vedi: p. 160–221).

²⁶ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Milano 1994, p. 144–145.

²⁷ DCE 2–18.

²⁸ Cfr. R. Lucas Lucas, *Statuto antropologico dell'embrione umano*, in: Pontificia Academia Pro Vita, *Identità e statuto dell'embrione umano*, p. 184–185 (vedi: p. 159–185); M. Buber, *Io e Tu*, in: idem, *Il principio dialogico e altri saggi*, Cinisello Balsamo (MI) 1997, p. 59; V. Melchiorre, *Essere e parola*, Milano 1982, p. 53–54; P. Ricoeur, *Fides quaerens intellectum*, Archivio di Filosofia 1–3 (1990), p. 36.

uomini sono creati eguali; che essi sono dal Creatore dotati di certi inalienabili diritti, che tra questi diritti sono la Vita, la Libertà, e la ricerca della Felicità” (*Preambolo*) e poi nella Dichiarazione Universale dei Diritti Umani (1948): “Il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti, uguali ed inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo” (*Preambolo*).

Più ancora, nel centro stesso del dibattito contemporaneo tra la (bio)etica laica (soprattutto dalla provenienza atea) e la (bio)etica religiosa (soprattutto cristiana e cattolica) sono in lizza le categorie dell’assoluto/relativo nella valutazione dell’uomo. La categoria bipolare „fine/mezzo” o „assoluto/relativo” può e deve essere usata come categoria etica purché si accolga la radicale ed irrevocabile distinzione che mette alla luce il contenuto seguente: l’essere umano è fine a se stesso e non può essere ridotto a mezzo, l’uomo richiede un rispetto senza condizioni e la persona è la „proto categoria” dell’universo etico e, in quanto tale, è origine e meta di ogni impegno morale. La persona umana, nel suo proprio essere e nella sua propria dignità, esige un rispetto incondizionato, indipendente da ogni valutazione e finalità. Il rispetto, in quanto atteggiamento fondamentale dinanzi all’uomo, indica la disposizione incondizionata di considerare e di difendere ogni essere umano come una realtà della quale non si può disporre. Emerge, quindi, l’esigenza non solo teorica o intellettuale ma soprattutto pratica ed istituzionale di una adeguata protezione dell’embrione umano in ambito biomedico sia da parte di tutta la società, sia da ciascun individuo a livello giuridico, politico e sociale.

Le nuove possibilità di „utilizzo” e „manipolazione” della vita umana precoce (la fecondazione artificiale, la clonazione, la ricerca sulle cellule staminali embrionali) inducono ad una tendenza e ad un graduale sfaldamento dell’incomparabile valore-bene della vita di ogni essere umano. A favorire questo passaggio culturale all’era della biotecnologia sono state non solo la diffusione di un’antropologia dominata da un relativismo etico, ma anche l’utilizzo di un apparato linguistico di grave ambiguità. Infatti, per i nostri genitori, come per ogni mamma e papà, non si trattava e non si tratta mai di „uno zigote”, „una morula” o „un embrione”, ma di un carissimo figlio. E noi tutti che facciamo una discussione sullo statuto dell’embrione umano non possiamo mai dimenticare che tutti siamo ex-embriani.

* * *

Nel presente articolo abbiamo enucleato e analizzato le principali caratteristiche attraverso le quali è possibile definire o no le condizioni necessarie e sufficienti per avere uno «statuto morale» dell’embrione umano. Secondo

i criteri estrinseci, provenienti da fattori esterni, molto fluidi e subiektywni, nie viene assegnato nessun valore intrinseco ad un embrione umano. In questo contesto abbiamo indicato anche i criteri intrinseci che riguardano le fondamentali caratteristiche dell'embrione stesso. Alla luce di questi criteri valutativi risulta essenziale che l'embrione abbia uno statuto biologicamente umano e individuale dal concepimento. Infine, abbiamo indicato che la categoria bipolare „fine/mezzo” o „assoluto/relativo” può e deve essere usata come categoria etica purché si accolga la radicale ed irrevocabile distinzione che mette alla luce l'essere uomo-persona come „proto categoria” dell'universo etico: l'essere umano è fine a se stesso e non può essere ridotto a mezzo.

WE ARE ALL EX-EMBRYOS. MAIN ASSESSMENT CRITERIA OF THE STATUS OF THE HUMAN EMBRYO (SUMMARY)

The essay investigates some basic issues surrounding ability (or inability) to arrive at viable criteria according to which it would be possible to define a 'moral status' of the human embryo. According to the external criteria (originating from external factors), which are very fluid and subjective, the human embryo cannot be accorded any innermost value. Not only the embryo, but every human being is a collection of tissue and cells, processes and interrelationships which basically do not differ from the analogous phenomena occurring in other living organisms. In this context the author points to some internal criteria relating to the fundamental characteristics of the embryo. In the light of these criteria the human embryo does possess a human and individual biological status from the moment of conception. The author goes on to show that the bipolar criterion *goal – means*, or *absolute – relative* can and should be used as an ethical category, on condition that one accepts a radical and irrevocable distinction that acknowledges the human being as a proto-category of all and each ethics: human being is the aim in itself and must not be reduced to a category of means. Each and every living man is an ex-embryo. His life had begun at the embryonic stage and has been developing ever since with all its unique attributes and individual personality.

WSZYSCY JESTEŚMY EKSEMBRIONAMI. GŁÓWNE KRYTERIA OCENY STATUSU LUDZKIEGO EMBRIONU (STRESZCZENIE)

W niniejszym artykule wskazaliśmy i przeanalizowaliśmy podstawowe cechy charakterystyczne, dzięki którym możliwe jest (lub nie) zdefiniowanie koniecznych i wystarczających warunków do określenia „statusu moralnego” ludzkiego embrionu. Według kryteriów zewnętrznych (pochodzących od faktorów zewnętrznych), bardzo płynnych i subiektywnych, nie można przyznać żadnej wartości w sobie ludzkiemu embrionowi. Nie tylko on, ale także każda istota ludzka jest zespołem tkanek i komórek, procesów i zależności, które same w sobie nie różnią się od analogicznych zjawisk w świecie innych istot żywych. W tym kontekście wskazaliśmy również

kryteria wewnętrzne, które dotyczą podstawowych cech charakterystycznych samego embrionu. W świetle niniejszych kryteriów oceny wynika zasadniczo, że embrion posiada ludzki i indywidualny status biologiczny od momentu poczęcia. W końcu wskazaliśmy, że dwubiegunowa kategoria „cel/środek” lub „absolutny/relatywny” może i powinna być używana jako kategoria etyczna pod warunkiem, że zostanie przyjęta radykalna i nieodwołalna dystynkcja, która wskaże na bycie człowiekiem-osobą jako „proto kategorię” całej i każdej etyki: istota ludzka jest celem samym w sobie i nie może być zredukowana do roli środka. W ramach konkluzji przywołaliśmy jeszcze jeden argument: każda z obecnie żyjących osób jest „eksembriem”. Jej życie rozpoczęło się w stadium embrionalnym i odtąd rozwija się nieprzerwanie z zachowaniem unikalności i tożsamości osobowej.

O. JAROSŁAW KUPCZAK
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

NAPROTECNOLOGIA A ZAPŁODNIENIE *IN VITRO*
– RÓŻNICA ANTROPOLOGICZNA

Słowa kluczowe: antropologia, autonomia, ciało, dualizm antropologiczny, naprotechnologia, natura, norma etyczna, wolność, zapłodnienie *in vitro*.

Key words: anthropology, autonomy, body, anthropological dualism, NaProTechnology, nature, ethical norm, freedom, *in vitro* fertilisation.

Schlüsselworte: Anthropologie, Autonomie, Leib, anthropologischer Dualismus, Naprotechnologie, Natur, ethische Norm, Freiheit, *In Vitro* Fertilisierung.

Polskie słowo „naprotechnologia” jest tłumaczeniem angielskiego „naprotechnology”, które jest skróconą formą określenia „Natural Procreative Technology” (NaProTechnology)¹. Naprotechnologia, czyli naturalna technologia prokreacyjna jest, zgodnie ze znaczeniem użytych słów, zespołem działań, które prowadzą do poczęcia dziecka, jak też jest sposobem leczenia niepłodności małżeńskiej, stanowiącym przeciwwagę dla etycznie niedopuszczalnej metody zapłodnienia *in vitro*. Leczenie niepłodności w naprotechnologii opiera się na dokładnej diagnozie przyczyn niepłodności kobiet i mężczyzn oraz na próbie usunięcia tych przyczyn, jeśli to jest konieczne, także przez interwencję chirurgiczną.

Etyczna akceptacja naprotechnologii wiąże się ściśle z przyczynami odrzucenia zapłodnienia *in vitro*. Owe powody, jak te wyłożone precyzyjnie w dokumencie Kongregacji Nauki Wiary *Donum vitae* z 1987 r. mają charakter bez wątpienia etyczny, ale też antropologiczny, tzn. zakładają określoną koncepcję osoby ludzkiej, seksualności, natury człowieka, prawdziwych i fałszy-

¹ Założycielem szkoły naprotechnologicznej jest dr Thomas Hilgers. Jego podstawowe dzieło zawierające wykład dyskutowanej tutaj metody to: *The Medical and Surgical Practice of NaProTechnology*, Pope Paul VI Institute Press, Omaha 2004.

wych dóbr ludzkich². Jest to o tyle ważne, że ujęcie tej koncepcji antropologicznej pozwala również zrozumieć współczesne trudności w przyjęciu tej argumentacji pochodzące niekiedy ze strony ludzi o dobrej woli, którzy pragną żyć w zgodzie z nauczaniem Kościoła. Te trudności ukazują jak przeniknięci współczesnym utylitaryzmem i empiryzmem, katechizowani przez mass media ludzie odeszli od chrześcijańskiej wizji człowieka i seksualności. Ta kulturowa przepaść utrudnia bądź często wręcz uniemożliwia im zrozumienie argumentacji Kościoła. Dlatego też spróbujmy na początku przedstawić koncepcję człowieka, która leży u źródeł argumentacji etycznej w dokumencie *Donum vitae* w odróżnieniu od współczesnej, rozpowszechnianej przez mass media popantropologii.

1. Dwie wartości podstawowe

Na podstawie omawianego dokumentu dwie podstawowe wartości związane z procesem przekazywania życia powinny być wzięte pod uwagę przy ocenianiu zapłodnienia *in vitro* i – konsekwentnie – naprotechnologia to: „życie istoty ludzkiej powołanej do istnienia i wyłączność jego przekazywania w małżeństwie”³. Przyjrzyjmy się tym dwom wartościom tak, jak ukazywane są one w instrukcji *Donum vitae*.

1.1. Absolutny szacunek dla życia ludzkiego

W instrukcji podano kilka filozoficznych i teologicznych powodów, dla których „od chwili poczęcia życie każdej ludzkiej istoty powinno być uszanowane w sposób absolutny”⁴. Postaramy się odczytać pokrótce antropologiczną i etyczną argumentację, która zawarta jest w każdym z tych wskazujących na wartość życia ludzkiego powodów. Powód pierwszy: człowiek jest na ziemi „jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego”⁵. W instrukcji cytuje się w tym miejscu znany fragment Konstytucji *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II: „Kiedy Pan Jezus modli się do Ojca, aby »wszyscy byli jedno... jako i my jedno jesteśmy« (J 17, 21–22), otwierając przed rozumem ludzkim niedostępne perspektywy, daje znać o pewnym podobieństwie między jednością osób boskich a jednością synów Bożych, zespolonych w prawdzie

² *Donum vitae. Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania*, w: K. Szczygieł (red.), *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998, s. 360–385. Odtąd odniesienia do tego dokumentu zamieszczone będą w tekście głównym z podawaniem strony cytowanego dokumentu.

³ DV, Wstęp 4.

⁴ DV, Wstęp 5.

⁵ Ibidem.

i miłości. To podobieństwo ukazuje, że człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może w pełni odnaleźć się inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”⁶.

W pierwszym zdaniu tego fragmentu soborowej Konstytucji jest mowa o teologii „*imago Dei*”, która jest jednym z wymienionych przez *Donum vitae* argumentów wskazujących na wartość ludzkiego życia. Zgodnie ze słowami pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju, Bóg stworzył człowieka na *swój obraz i podobieństwo* (Rdz 1, 26); ten element boskiego dzieła stworzenia radykalnie odróżnia człowieka od wszelkich *ryb morskich, ptactwa powietrznego i wszystkich zwierząt pełzających po ziemi* (Rdz 1, 28)⁷.

W drugim zdaniu cytowanej soborowej Konstytucji znajdujemy stwierdzenie, że „człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może w pełni odnaleźć się inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”. To ważne stwierdzenie składa się z dwóch, uzupełniających się nawzajem tez, fundamentalnych dla chrześcijańskiej antropologii. Ważniejsza dla nas obecnie teza pierwsza pozwala na konstatację: człowiek – w odróżnieniu od przyrody, flory i fauny – jest jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego.

Kiedy to sformułowanie po raz pierwszy pojawiło się w tekście projektu Konstytucji *Gaudium et spes* zawierało ważne odniesienie do tekstu św. Tomasa z Akwinu z jego *Summa contra gentiles*: „Boska opatrność opiekuje się stworzeniami rozumnymi ze względu na nie same (*propter se*), a wszystkimi innymi stworzeniami ze względu na stworzenia rozumne [...]. Tylko natura rozumna jest upragniona w kosmosie ze względu na siebie samą, wszystko inne zaś – ze względu na nią”⁸. Ten tekst Akwinaty pochodzi z trzeciej części *Summa contra gentiles*, gdzie autor pisze o tym, w jaki sposób Bóg w swojej opatrności (*divina providentia*) rządzi stworzonym przez siebie wszechświatem. Podstawą rozważań Tomasza jest rozróżnienie między stworzeniami rozumnymi (*creatura rationalis*) i nierozumnymi (*aliae creaturae*); te pierwsze są doskonalsze ze względu na naturę oraz sposób dążenia do swego celu. A zatem, stworzenia rozumne „panują nad swoimi czynami i działają w sposób wolny, te drugie są bardziej poddane działaniu, niż działają”⁹. Jeśli chodzi

⁶ KDK 24.

⁷ Więcej na ten temat w: J. Kupczak, *Dar i komunია. Teologia ciała w myśli Jana Pawła II*, Kraków 2006, s. 199–241.

⁸ „Sic igitur per divinam providentiam intellectualibus creaturis providetur propter se, ceteris autem creaturis propter ipsas... Sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem omnia propter ipsam”. Zob. SCG 2, 112, nr 2857–2858. Soborowa historia dyskusowanego tutaj paragrafu Konstytucji duszpasterskiej jest przedstawiona w: J. Kupczak, *Komunijny wymiar obrazu Bożego w czło-wieku w soborowej konstytucji Gaudium et spes*, *Studia Theologica Varsaviensia* 1 (2006), s. 139–158.

⁹ „Sola creatura habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum; ceterae vero creaturae ad opera propria magis aguntur quam agant”. Zob. SCG 3, 111, nr 2855.

o dążenie do celu, Tomasz podkreśla, że: „Bóg jest ostatecznym celem wszystkiego, ale tylko stworzenia rozumne mogą osiągnąć go w nim samym poprzez poznanie i kochanie. Dlatego też, tylko natura rozumna jest stworzona ze względu na siebie samą, wszystko zaś inne ze względu na nią”¹⁰.

Podstawowe do zrozumienia powyższego tekstu wyrażenie: „ze względu na” (*propter*) ma charakter teleologiczny; wskazuje na przyczynę celową istnienia bądź działania (*causa finalis*). Aby właściwie zrozumieć to wyrażenie, musimy pamiętać, że stworzony wszechświat jest w myśli św. Tomasza hierarchiczną całością, w której stworzenia bardziej doskonałe stanowią przyczynę celową istnienia stworzeń mniej doskonałych. Czytamy w *Summa theologiae*: „Stworzenia mniej szlachetne istnieją dla szlachetniejszych, tak jak stworzenia znajdujące się poniżej człowieka istnieją dla niego”¹¹.

Drugim podnoszonym w *Donum vitae* argumentem wskazującym na wartość życia ludzkiego jest odniesienie do teologii stworzenia: życie ludzkie „od samego początku domaga się stwórczego działania Boga”, a „dusza rozumna każdego człowieka jest bezpośrednio stwarzana przez Boga”¹². To stwierdzenie zawiera dwie tezy. Pierwsza z nich rozjaśniona jest przez cytat zaczerpnięty z nauczania Jana Pawła II: „U początku każdej osoby ludzkiej znajduje się stwórczy akt Boga; żaden człowiek nie przychodzi na świat przez przypadek; jest on zawsze wyrazem stwórczej miłości Boga”¹³. O ile żaden byt w podanym wyżej sensie „nie przychodzi na świat przez przypadek”, bez zezwolenia i woli Stwórcy, to początek życia człowieka, przeznaczonego do radowania się przyjaźnią z Bogiem jest daleko bardziej chciany. W tym znaczeniu ta wypowiedź Jana Pawła II wyraża znane intuicje biblijne zawarte w takich tekstach, jak: „**Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat**, poświęciłem cię, prorokiem dla narodów ustanowiłem cię (Jr 1, 5), czy też Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, On napełnił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich – w Chrystusie. W Nim bowiem wybrał nas **przed założeniem świata**, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem (Ef 1, 3–4)”¹⁴. Każdy przychodzący na świat człowiek jest – używając ludzkiego języka – „chcianym dzieckiem”, które przeznaczone jest do radowania się Bogiem na wieki. Ta prawda podkreśla niezwykłą wartość ludzkiego życia.

W tym odniesieniu do teologii stworzenia zawarta jest jeszcze jedna tradycyjna dla nauki Kościoła teza: „dusza rozumna każdego człowieka jest bez-

¹⁰ „Constat autem ... finem ultimum universi Deum esse, quem sola intellectualis natura consequitur in seipso, eum scilicet cognoscendo et amando... Sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem propter ipsam”. Zob. SCG 2, 111, nr 2858.

¹¹ STh I, q. 65, a. 2.

¹² DV, Wstęp 5.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Podkreślenia w tych tekstach biblijnych pochodzą od autora artykułu.

pośrednio stwarzana przez Boga”¹⁵. To przekonanie, że ukształtowaniu się ciała dziecka z zapłodnionej zygoty musi towarzyszyć bezpośrednia interwencja Boga, stwarzającego duszę dziecka, bierze się z metafizycznego przekonania, że przemiany w dziedzinie zniszczalnej materii nie mogą same z siebie stworzyć duchowej i nieśmiertelnej duszy – potrzebna jest do tego bezpośrednia interwencja Stwórcy na podobieństwo aktu stworzenia Adama, kiedy *Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą* (Rdz 2, 7). To przekonanie Kościoła zostało utrwalone w wielu ważnych wypowiedziach doktrynalnych¹⁶.

Podsumowując dotychczasowe rozważania możemy wskazać, że o wielkiej wartości ludzkiego życia na podstawie dokumentu *Donum vitae* świadczy to, że:

- 1) człowiek „jest na ziemi jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego”;
- 2) „dusza rozumna każdego człowieka jest bezpośrednio stwarzana przez Boga”;
- 3) „całe jestestwo człowieka nosi w sobie obraz Stwórcy”;
- 4) „życie ludzkie od samego początku domaga się stwórczego działania Boga i pozostaje na zawsze w specjalnym odniesieniu do Stwórcy, jedynego swojego celu”¹⁷.

1.2. Prawdziwie ludzki początek życia

Druga wymieniona w instrukcji *Donum vitae* podstawowa wartość związana z procesem przekazywania życia, która powinna być wzięta pod uwagę w etycznej ocenie zapłodnienia *in vitro* i naprotechnologii to wyłączność przekazywania życia ludzkiego w małżeństwie. W tym kontekście pojawiają się w dokumencie słowa Jana XXIII z jego encykliki *Mater et magistra* z 1961 r.: „Przekazywanie życia ludzkiego jest powierzone przez naturę osobowemu i świadomemu aktowi, i jako takie jest poddane najświętszym prawom Bożym, prawom niezmiennym i nienaruszalnym, które wszyscy powinni przyjąć i zachowywać. Nie można więc używać środków ani iść za metodami, które mogą być dozwolone w przekazywaniu życia roślin i zwierząt” (DV, Wstęp 4).

Zwróćmy uwagę na trzy elementy tego bardzo precyzyjnego stwierdzenia. Po pierwsze, Jan XXIII odwołuje się do „niezmiennego i nienaruszalnego” prawa natury – prawa naturalnego, kiedy mówi o tym, że „przekazywanie życia ludzkiego jest powierzone przez naturę osobowemu i świadomemu aktowi”. Dlatego też, to prawo jest dostępne każdemu człowiekowi poprzez samą

¹⁵ DV, Wstęp 5.

¹⁶ „Kościół naucza, że każda dusza duchowa jest bezpośrednio stworzona przez Boga”. Por. Pius XII, Encyklika *Humani generis* (DS 3896); Paweł VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego*, 8.

¹⁷ DV, Wstęp 5.

świadomą refleksję jego rozumu i – w związku z tym – „wszyscy powinni [je] przyjąć i zachować”. Niektórzy jednak mogą argumentować, że ten „osobowy i świadomy akt”, o którym mówi dokument, to rzeczywiście „osobowa i świadoma” decyzja małżonków o poczęciu dziecka *in vitro*. Takie odczytanie tego tekstu jest niesłuszne, gdyż wyraźnie mówi on o tym, że to przez naturę „przekazywanie życia ludzkiego jest powierzone [...] osobowemu i świadomemu aktowi”. Ten osobowy i świadomy akt, przez który życie jest przekazywane to zgodny z naturą (naturalny) akt seksualny. O takim odczytaniu świadczy również kontekst tego stwierdzenia. Po trzecie, Jan XXIII chce nadać swojemu stwierdzeniu, które odnosi się do możliwości rozumowego poznania prawa naturalnego najwyższą rangę, gdy mówi, że taki właśnie, a więc naturalny sposób przekazywania życia ludzkiego jest „poddany najświętszym prawom Bożym, niezmiennym i nienaruszalnym”.

Może zastanawiać tak mocne podkreślenie w dokumencie *Donum vitae* stwierdzenia, że przekazywanie życia powinno dokonywać się zgodnie z naturą, a więc w trakcie naturalnego stosunku seksualnego mężczyzny i kobiety. Czytamy zatem: „Dziecko posiada prawo do w pełni ludzkiego początku przez poczęcie zgodnie z naturą osobową istoty ludzkiej. Życie jest darem, który powinien być przekazany w sposób godny tak dla podmiotu, który go otrzymuje, jak i dla podmiotów, które je przekazują”¹⁸.

W powyższym cytacie posłużono się językiem argumentacji charakterystycznej dla praw człowieka. Chodzi o fundamentalne prawo człowieka do życia, do wolności sumienia, wolności religijnej, wolności wyrażania swoich opinii etc¹⁹. Wśród tych praw fundamentalne znaczenie ma prawo do w pełni ludzkich narodzin, zgodnie z naturą. Odwołując się do poprzedniej części naszych rozważań można powiedzieć, że to właśnie „absolutny szacunek”²⁰ dla życia ludzkiego domaga się, aby początek tego życia był w pełni ludzki, zgodny z naturą. Techniki zapłodnienia w próbówce „są sprzeczne z godnością osoby ludzkiej właściwą embrionowi i równocześnie zagrażają prawu każdej osoby do poczęcia i urodzenia się w małżeństwie i poprzez małżeństwo”²¹.

¹⁸ DV I 6.

¹⁹ Dzisiaj mamy do czynienia z niebezpiecznym rozszerzeniem zakresu praw człowieka, np. kiedy mówi się o prawie do posiadania dzieci, czy też prawie osób homoseksualnych do zawarcia małżeństwa i adopcji dzieci. Por. M.A. Gledon, *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*, New York 1991.

²⁰ Warto zwrócić uwagę, że w dokumencie nie mówi się o absolutnej wartości ludzkiego życia, ale o absolutnym szacunku dla życia. To pierwsze stwierdzenie byłoby nieprawdziwe, gdyż życie ludzkie nie jest absolutną wartością; w niektórych sytuacjach można życie swoje lub innych poświęcić, oddać lub odebrać ze względu na wyższe dobro. Czyni tak dowódca wojskowy, wysyłając żołnierzy na misję, która łączy się z niebezpieczeństwem śmierci, matka, która odmawia ryzykownej operacji w trosce o życie swego nienarodzonego dziecka. W każdej jednak sytuacji życiu ludzkiemu przynależy się najwyższy szacunek.

²¹ DV I 6.

Ów „prawdziwie ludzki początek” życia ludzkiego w dalszej części dokumentu jest doprecyzowany, uściślony: „Każda istota ludzka powinna być przyjęta jako dar i błogosławieństwo Boga. Jednak z moralnego punktu widzenia, prawdziwie odpowiedzialne rodzicielstwo w stosunku do mającego przyjść na świat dziecka powinno być owocem małżeństwa. [...] Przekazywanie życia nowej osobie, w którym mężczyzna i kobieta współpracują z mocą Stwórcy, powinno być owocem i znakiem wzajemnego oddania osobowego małżonków, ich miłości i wierności małżeńskiej. [...] Dziecko ma prawo do tego, aby zostać poczętym, by być noszonym w łonie, narodzonym i wychowanym w małżeństwie. [...] Rodzice odnajdują w dziecku potwierdzenie i uzupełnienie ich wzajemnego oddania. Ono jest żywym obrazem ich miłości [...]”²².

Fizyczność poczęcia dziecka w tym ujęciu ma znaczenie sakramentalne, nie jest przypadkowe, ale dotyczy definicji człowieka i tego, co prawdziwie ludzkie; w tym wypadku chodzi o „prawdziwie ludzki początek”. Ten „prawdziwie ludzki początek” ma zatem istotne znaczenie antropologiczne, bowiem definiuje to, kim jest człowiek. Możemy starać się odkryć, wydobyć na powierzchnię niektóre elementy tej antropologicznej definicji człowieka, „imienia człowieka”, które wynikają z „prawdziwie ludzkiego”, zgodnego z naturą poczęcia.

Po pierwsze, każda istota ludzka jest „darem i błogosławieństwem Boga”. Prawdziwie ludzkie, zgodne z naturą poczęcie jest zawsze Bożym darem, który odbija się w radosnym, zanotowanym w Księdze Rodzaju okrzyku Ewy: *Otrzymałam mężczyznę od Pana* (Rdz 4, 1). To naturalne poczęcie człowieka, które nigdy nie daje stuprocentowej pewności, które jest poza ludzką kontrolą, zabezpiecza transcendencję ludzkiego życia i ma zawsze wymiar religijny, właśnie dlatego domaga się „absolutnego szacunku”.

Produkcja ludzkiego życia, która ma miejsce, gdy zachodzi sztuczne zapłodnienie, uruchamia zupełnie inną symbolikę ludzkiego życia i – odpowiednio – nadaje inne imię człowiekowi. Nowy człowiek jest rzeczywiście technicznym produktem, wyprodukowanym z ludzkiego materiału genetycznego przez inżynierów w „białych kitlach” w godzinach pracy laboratorium. Zapłodnienie *in vitro* jest bez wątplenia symbolem tryumfu nauki, ale jest to pyrusowy tryumf, gdyż jego owoc – ludzkie życie – jest od tej pory owocem ludzkiej pracy, a nie transcendentnym darem Boga. Ten wymiar odarcia ludzkiego życia z jego transcendentnej wartości w laboratoriach pozostaje niezauważony dla wielu w dzisiejszych zeświecczonych społeczeństwach; niemniej, jest bardzo realny. Poczęcie człowieka pozbawione jest odniesienia do Boga – dawcy życia, a poddane jest kontroli człowieka. Takie życie w swoim najgłębszym wymiarze przestaje być darem.

²² DV II A 1.

Drugi element owego „w pełni ludzkiego początku” to poczęcie w kontekście aktu seksualnego, który jest „znakiem wzajemnego oddania małżonków, ich miłości i wierności małżeńskiej”. Nowe życie jest dojrzałym owocem wzajemnego oddania małżonków i ten wymiar poczęcia tworzy kolejny element antropologicznej definicji człowieka, który uzupełnia element daru wymieniony powyżej. Fizyczność otwiera znów bogactwo sakramentalnego znaczenia, które tu możemy tylko zarysować.

Dziecko zostaje poczęte w efekcie aktu seksualnego. Ten akt jest wyrazem uszczęśliwiającego zjednoczenia małżonków, „ich stania się jednym ciałem”. Dziecko jest poczęte w momencie ekstatycznej radości i spełnienia małżonków w akcie seksualnym, kiedy oddają się sobie duchowo i cieleśnie, a nowe życie jest częścią tego wzajemnego obdarowania siebie i jego owocem. Dziecko jest doświadczane przez małżonków jako owoc całego trudu codziennego budowania wzajemnej jedności i miłości.

2. Dwa rozumienia natury

W prowadzonych tutaj rozważaniach, określeniu „poczęcie zgodne z naturą” przypisane zostało duże, dla wielu krytyków zbyt duże znaczenie. Stąd też niezbędne są tu pewne wyjaśnienia. Na podstawie dokumentu *Donum vitae* można stwierdzić, że fizyczność poczęcia dziecka w trakcie stosunku seksualnego zawiera w sobie znaczenie duchowe, które jest fundamentalne dla samorozumienia człowieka. Ten związek fizyczności poczęcia z duchową definicją człowieka jest dostępny dla każdego człowieka (nie tylko dla chrześcijan) na drodze poznania rozumowego (prawa naturalnego), stąd ten dokument Kościoła katolickiego proponuje rozwiązania, które powinny być podstawą prawa świeckiego, które respektuje rozdział Kościoła od państwa.

Chrześcijańska antropologia, która dostrzega niektóre kwestie natury człowieka wyraźniej dzięki rozpatrywaniu ich w kontekście teologii stworzenia, mówi o sakramentalnym znaczeniu cielesności człowieka²³. To, co materialne osłania bowiem swoje duchowe znaczenie, a materialność staje się wi działalnym znakiem tego, co niewidzialne i duchowe.

Warto zauważyć, że w dzisiejszej kulturze posługujemy się zupełnie innym rozumieniem natury, co nierzadko stwarza problemy w rozumieniu posługującej się językiem filozofii klasycznej bioetycznej argumentacji Kościoła. Początek tego nowego rozumienia natury może być odnaleziony w filozofii

²³ Por. J. Merecki SDB, *Filozoficzne aspekty Jana Pawła II teologii ciała*, w: A.M. Wierzbicki (red.), *Nie lękajcie się! Chrystus wie, co jest w człowieku. Międzynarodowe sympozjum Instytutu Jana Pawła II KUL w trzydziestą rocznicę inauguracji pontyfikatu Jana Pawła II*, Lublin 2009, s. 121–135.

angielskiego uczonego Francisa Bacona na początku ery nowożytnej²⁴. Bacon w swoim głównym dziele *Wielkie ustanowienie nauk* (*Instauratio magna*, 1620) proponuje nową klasyfikację nauk, w której najważniejszym kryterium staje się panowanie człowieka nad naturą: „Albowiem ta nasza nauka ma za cel wynajdywać nie argumenty, lecz sztuki, nie zdania zgodne z naczelnymi zasadami, lecz same zasady naczelne, i nie prawdopodobne racje, lecz instrukcje i wskazówki dla dokonania dzieł. Z różnej tedy intencji różny wynika skutek. Tam bowiem zwycięża się i trzyma w karcach przeciwnika w dyspucie, tutaj przeciwnika w działaniu”²⁵. Dotychczasowa mądrość jest bezużyteczna i należy do dziedziny złudzeń: „ta mądrość, którą przede wszystkim od Greków zaczerpnęliśmy, wydaje się dziecięctwem nauki i w sobie coś, co jest właściwe dzieciom, mianowicie jest skłonna do paplania, lecz niedojrzała i niezdolna do płodzenia. Obfituje bowiem w spory, ale jest bezsilna, jeśli chodzi o dzieła”²⁶. To aroganckie zakwestionowanie dorobku starożytnych może być zrozumiałe jedynie w kontekście fascynacji Bacona naukami empirycznymi i przekonania, że otwierają one zupełnie nowy początek ludzkiej historii.

Właściwe dla Bacona rozumienie nauki jako władzy nad naturą prowadzi do redukcjonistycznego opisu tego, czym jest nauka. Spośród czterech przyczyn rzeczy (*arche, causa, principium*) wymienionych przez Arystotelesa, dwie przyczyny najistotniejsze dla Stagiryty: formalna i celowa zostają wykreślone z naukowego opisu świata²⁷.

Michael Waldstein zwraca uwagę, że z punktu widzenia celu Bacona ta redukcja ilości przyczyn jest jak najbardziej uzasadniona. Usunięcie celowości wpisanej w naturę rzeczy (*telos, finis*) sprawia, że od tej pory to człowiek ustanawia tę celowość autorytetem swojego technicznego rozumu²⁸. Przyczyna celowa jest odtąd przysłonięta przez przyczynę sprawczą wskazującą na „mogę – potrafię” ludzkiego podmiotu. Również przyczyna formalna, która pyta o istotę (naturę) rzeczy jest nieistotna dla baconowskiego projektu nowej nauki. Przyczyna formalna, która sugeruje istnienie niezależnego od świadomego podmiotu autorytetu w strukturze rzeczywistości ma być przesłonięta przez przyczynę materialną, która wskazuje na zupełnie plastyczną zmienność rzeczy

²⁴ Steven Long znajduje początek nowego rozumienia natury już w myśli XVI-wiecznego jezuickiego teologa Louisa de Moliny. Por. Steven A. Long, *Natura Pura. On the Recovery of Nature in the Doctrine of Grace*, New York 2010, s. 36–51.

²⁵ F. Bacon, *Nowa Atlantyda. Z Wielkiej Odnowy*, tłum. W. Kornatowski, J. Wikarjak, Warszawa 1995, s. 117–118.

²⁶ Ibidem, s. 103.

²⁷ Por. Arystoteles, *Metafizyka* I, 3 (983a).

²⁸ Właściwym dla naszej epoki systemem etycznym w obszarze ludzkiego zachowania jest utilitaryzm, w ramach którego wybieramy zachowania użyteczne (łac. *utile*), czyli służące osiągnięciu określonych przez podmiot celów. Por. M. Waldstein, *Introduction*, w: John Paul II, *Man and Woman He Created Them. A Theology of the Body*, Boston 2006, s. 36–39.

poddaną twórczości człowieka. W tym odczarowanym i poddanym matematycznemu opisowi świecie, człowiek-twórca staje wobec rzeczywistości, która jest całkowicie plastycznym i poddanym jego władzy tworzywem²⁹.

Myśl Bacona znajduje swoją kontynuację w filozofii René Descartesa, ojca współczesnej filozofii świadomości. W dualizmie antropologicznym Kartezjusza staje się jasne, że plastycznym tworzywem wobec którego realizuje się panowanie rozumnego podmiotu jest nie tylko materialna przyroda, ale także ludzkie ciało.

Według Kartezjusza, w świecie istnieją dwa rodzaje substancji: rozciągle ciała (*res extensa*) i myślące dusze (*res cogitans*). Materialne ciała charakteryzują się wyłącznie rozciągliwością; wyróżniają je wyłącznie właściwości geometryczne i to, że ulegają jedynie zmianom mechanicznym. Kartezjusz patrzył na całą ożywioną i nieożywioną przyrodę jako na podlegającą mechanistycznym ruchom *res extensa*; także zwierzęta oraz ludzkie ciała traktował jako maszyny. Na samym początku kartezjańskiej rozprawy *Człowiek* znajdujemy znakomitą ilustrację jego antropologicznego dualizmu: „Przyjmuję, że ciało jest zaledwie posągami bądź maszyną (zbudowaną z elementu ziemistego), którą Bóg umyślnie w taki sposób ukształtował, by uczynić ją w najwyższym stopniu do nas podobną [...], lecz także umieścił w jej wnętrzu wszystkie niezbędne części, by maszyna ta mogła chodzić, jeść, oddychać [...]”³⁰.

W filozoficznej antropologii Kartezjusza najistotniejszym elementem jest ludzka wolność: „Wolna wola jest w sobie czymś najszlachetniejszym, co może być w nas, albowiem to ona czyni nas w pewien sposób podobnymi Bogu i jak gdyby zwalnia nas od bycia jego poddanymi [...]”³¹. Waldstein zwraca uwagę, że kartezjańska apoteoza wolności wyboru wydaje się już zapowiadać kantowską filozofię autonomii człowieka³². W obu ujęciach wolność człowieka polega na tym, że może on decydować o przeznaczeniu i wykorzystaniu natury, nie będąc wcześniej w żaden sposób zobowiązany czy ograniczony przez zawarty w naturze zamysł.

Moglibyśmy jeszcze długo kontynuować ten genetyczny opis współczesnej reinterpretacji pojęcia natury. Niewątpliwie, nazwisko Immanuela Kanta, twórcy przewrotu kopernikańskiego w filozofii i fundatora niemieckiego idealizmu, powinno pojawić się jako jedno z pierwszych, zwłaszcza w kontekście podkreślenia wolności i autonomii. W interpretacji Hansa Ursa von Balthasara,

²⁹ Tytuły kolejnych książek Zygmunta Baumana oddają charakter tego spotkania: *Płynne życie*, Kraków 2007; *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006; *Płynny lek*, Kraków 2008 oraz *Płynne czasy: Życie w epoce niepewności*, Warszawa 2007.

³⁰ R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989, s. 3.

³¹ Idem, *List do Krystyny Szwedzkiej z 20 listopada 1647*, w: idem, *Listy do księżniczki Elżbiety*, przeł. J. Kopania, Warszawa 1995, s. 124.

³² Por. M. Waldstein, *Introduction*, s. 41.

kluczowa dla zrozumienia Kanta jest dialektyka skończoności i nieskończoności w rozumieniu podmiotu. Ograniczone jest ludzkie poznanie – podmiot nie może dotrzeć do rzeczy samych w sobie, gdyż umożliwiające poznanie, ale równocześnie deformujące rzeczywistość formy poznawcze są projekcją samego podmiotu³³. To, co nieskończone i stanowiące o godności podmiotu zawiera się w jego autonomii i wolności: człowiek jest autonomiczny (*autos; nomos*), gdyż jest posłuszny jedynie tym prawom, które sam stanowi (w odróżnieniu od heteronomii, czyli posłuszeństwu prawom zewnętrznym).

Przyroda, włączając w to ludzkie ciało, jest deterministyczna. Dlatego też człowiek nie może kierować się w swoim zachowaniu impulsami pochodzącymi z zewnątrz – oznaczałoby to rezygnację z wolności i znalezienie się podmiotu w przestrzeni charakterystycznego dla przyrody determinizmu. Osoba jest wolna tylko wtedy, gdy jest posłuszna prawu moralnemu, które sama stanowi i które jest formą ludzkiego rozumu. To prawo jest sformułowane w kantowskich imperatywach kategorycznych³⁴.

Zdaniem Balthasara, kantowskie rozumienie wolności przeciwstawionej naturze jest kontynuowane przez przedstawicieli niemieckiego idealizmu: „Wolność istnieje spekulatywnie – jak to pokazuje Fichte – jedynie jako intersubiektywność, jako wolna wspólnota. Wolność urzeczywistnia się w dialogu, czyli przez to, że jakieś »ty« jest informowane, i na odwrót, informuje. Feuerbach dopatrywał się w tej dialogicznej przestrzeni urzeczywistnienia się tego, co boskie między ludźmi, zaś Marx wyciągnął z tego praktyczne wnioski: wydobyc na wierzch tę przestrzeń, w której w sposób ogólnoludzki może się rozwijać owa intersubiektywność”³⁵.

Rezultatem takiego rozumienia wolności jest styl myślenia, które teolog z Lucerny określa jako „myślenie przewyciężające naturę”. Wolność jest absolutem, ale ma postać skończoną w ludzkiej egzystencji; musi ona siebie zdobyć przez przewyciężenie nie-jaźni, natury, ograniczającej świadomość przedmiotowości.

Ten sposób rozumienia ludzkiej wolności zostaje wzmocniony przez empiryczną teorię ewolucji, gdzie formy rozwijają się jedna z drugiej jako skutek określonego immanentnego w ewolucji dynamizmu. Ten dynamizm to „dynamizm ducha, który zmierza do samego siebie jako urzeczywistniona wolność”³⁶. Balthasar tak podsumowuje swoje rozważania: „Królestwo natury staje się – u Fichtego spekulatywnie, poczynając od Marksa praktycznie i coraz

³³ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 55–56.

³⁴ Por. idem, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty 2001, s. 24–61.

³⁵ H. Urs von Balthasar, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, przeł. F. Wycisk, Kraków 2002, s. 45.

³⁶ *Ibidem*, s. 46.

bardziej technicznie – materiałem i kopalnią hominizacji. Skoro człowiek jako jej cel stoi ponad nią, natura traci w nim pośrednika w kierunku tego, co boskie i staje się »świeckim światem«³⁷.

Wydaje się, że to pobieżne przyjrzenie się redefinicji pojęcia „natura” na początku ery nowożytnej, kiedy filozofowie przygotowywali grunt pod współczesny rozwój nauk empirycznych, może nam uzmysłowić trudność przyjęcia argumentacji bioetycznej odwołującej się do filozoficznego pojęcia natury i jej celowości. Odnosi się to do przedstawionej powyżej argumentacji dotyczącej naturalnego początku życia: poczęcia zgodnie z naturą, czy też poczęcia „w pełni ludzkiego”. W tych określeniach natura rozumiana jest jako niezależna od świadomości podmiotu rzeczywistość, która ma charakter fundujący etycznie i normatywny, na której opierają się nasze wybory moralne i której należy się szacunek. To rozumienie natury znika z naszej współczesnej kultury.

Takie również rozumienie natury jest u źródeł szeroko kontestowanej argumentacji w encyklice *Humanae vitae*. Szczególnie istotne jest – zdaniem Pawła VI – uwzględnienie dwójakiego znaczenia obecnego w stosunku małżeńskim: oznaczania jedności i oznaczania rodzicielstwa. Czytamy w encyklice: „Albowiem stosunek małżeński z najgłębszej swej istoty, łącząc najściślejszą więzią męża i żonę, jednocześnie czyni ich zdolnymi do zrodzenia nowego życia, zgodnie z prawami zawartymi w samej naturze mężczyzny i kobiety. Jeżeli zatem zostaną zachowane te dwa istotne elementy stosunku małżeńskiego, a więc oznaczanie jedności i rodzicielstwa, to wtedy zatrzymuje on w pełni swoje znaczenie wzajemnej i prawdziwej miłości oraz swoje odniesienie do bardzo wzniosłego zadania, do którego człowiek zostaje powołany – a mianowicie do rodzicielstwa”³⁸.

To właśnie stosunek do natury jest decydujący, jeśli chodzi o etyczną różnicę pomiędzy odpowiedzialnym rodzicielstwem, które uwzględnia okresy niepłodności kobiety i antykoncepcją: „Kościół jest zgodny z samym sobą i ze swoją nauką zarówno wtedy, gdy uznaje za dozwolone uwzględnianie przez małżonków okresów niepłodności, jak i wtedy, gdy potępia, jako zawsze zabronione (*semper illicitum*), stosowanie środków bezpośrednio zapobiegających poczęciu, choćby nawet ten ostatni sposób postępowania usprawiedliwiano racjami, które mogłyby się wydawać uczciwe i poważne. W rzeczywistości między tymi dwoma sposobami postępowania zachodzi istotna różnica. W pierwszym wypadku małżonkowie w sposób prawidłowy korzystają z pewnej właściwości danej im przez naturę. W drugim zaś stawiają oni przeszkodę naturalnemu przebiegowi procesów związanych z przekazywaniem życia”³⁹.

³⁷ Ibidem.

³⁸ HV, 12.

³⁹ HV, 16.

3. Mowa ciała

Należy zwrócić uwagę, że pojęcie natury w encyklice *Humanae vitae* ma charakter normujący. Zachowania, które zaburzają lub sprzeciwiają się temu, co jest zgodne z naturą, są moralnie złe, zachowania zgodne z naturą są moralnie dobre. Pytanie, które wyłania się na końcu tych rozważań musi z konieczności dotyczyć praktycznych możliwości pojednania między dwoma przeciwstawionymi w tym tekście rozumieniami natury. Taka propozycja pojednania poprzez zastosowanie nowego języka filozoficznego i teologicznego znajduje się w tekście omawianego tutaj dokumentu *Donum vitae*: „Wartość moralna wewnętrznego związku istniejącego między dobrami małżeństwa i znaczeniami aktu małżeńskiego, opiera się na jedności osoby ludzkiej, wynikającej ze złożenia ciała i duszy rozumnej. Małżonkowie wyrażają wobec siebie wzajemną miłość osobową w »języku ciała«, który zawiera w sobie wyraźne znaczenie oblubieńcze i rodzicielskie zarazem. Akt małżeński, w którym małżonkowie objawiają sobie wzajemnie dar z siebie, wyraża równocześnie otwartość na dar życia, jest aktem nierozzerwalnie cielesnym i duchowym. To właśnie w swoim ciele i poprzez ciało małżonkowie dopełniają małżeństwo i mogą stać się ojcem i matką. Aby uszanować język ciała i jego naturalne bogactwo, jedność małżeńska powinna urzeczywistniać się w szacunku dla otwartości na rodzicielstwo. Zrodzenie osoby ludzkiej powinno być zatem owocem i zwieńczeniem miłości oblubieńczej. [...] Zapłodnienie dokonane poza ciałem małżonków zostaje tym samym pozbawione znaczeń i wartości, które wyrażają się w języku ciała i w zjednoczeniu osób ludzkich”⁴⁰.

W powyższym fragmencie ukazany został nowy rodzaj argumentacji, zaproponowany przez Jana Pawła II w jego tzw. teologii ciała⁴¹. Ten nowy rodzaj argumentacji odwołuje się do „mowy ciała” czy też do „języka ciała”. Według tego sposobu argumentacji, który korzysta z fenomenologicznych badań Merleau-Ponty’ego i Maxa Schelera, dynamika ludzkiego ciała ma sens, który powinien zostać odczytany przez świadomy podmiot. Ten sens dotyczy różnego rodzaju procesów biologicznych dziejących się w ludzkim ciele, co pozwala nam odróżnić zdrowie od choroby. Sens ciała w sposób szczególny dotyczy ludzkiej seksualności, która ma znaczenie duchowe i służy spotkaniu płci i powstawaniu nowego życia. Taki sposób rozumienia ciała może pomóc w przekroczeniu współczesnego, dualistycznego rozumienia ludzkiej cielesności, które uniemożliwia zrozumienie nauki Kościoła w zakresie diskutowanym w tym artykule.

⁴⁰ DV II B 4.

⁴¹ Por. J. Kupczak, *Dar i komunია*, s. 241–285.

NAPROTECHONOLOGY AND IN VITRO FERTILISATION – AN ANTHROPOLOGICAL DIFFERENCE (SUMMARY)

The essay discusses a disagreement occurring in ethical assessment of in vitro fertilisation and some of the procedures involved in infertility treatment in NaProTechnology (Natural Procreative Technology). The disagreement has its roots in two fundamental principles: absolute respect for human life and concern for a truly human beginning of life. These principles are shown in the light of Christian anthropology, which facilitates its better understanding, and names the causes for their rejection in today's culture. This rejection drives its force from the changes that have been taking place in modern times in understanding man and nature. Appreciation of nature, including human nature, is no longer strong enough to hold ethical norms. Modern culture treats nature as something plastic and dumb, where man fulfills his rationality and freedom, being himself the only source and maker of all ethical norms. Such treatment of nature renders proper understanding of the Christian ethics impossible, especially where it calls for a behaviour according to nature or warns against that contrary to nature. Only return to the classical idea of nature, enriched by Christian theology of creation, enables us to understand and accept the ethical norms discussed in this essay.

NAPROTECHNOLOGIE UND IN VITRO FERTILISIERUNG – DER ANTHROPOLOGISCHE UNTERSCHIED (ZUSAMMENFASSUNG)

In diesem Artikel wird das Thema der unterschiedlichen ethischen Bewertung der extrakorporalen Fertilisierung einerseits und der mit Naprotechnologie (*Natural Procreative Technology*, *NaProTechnology*) verbundenen Prozeduren andererseits behandelt. Dieser Unterschied gründet in zwei Hauptprinzipien: in der absoluten Achtung des menschlichen Lebens sowie in der Sorge um den wahrhaft humanen Anfang des menschlichen Lebens. Im Artikel werden diese zwei Prinzipien im Kontext der christlichen Anthropologie betrachtet. Eine solche Sicht hilft, die Grundsätze besser zu verstehen, aber auch aus Gründe ihrer Ablehnung in der heutigen Kultur zu zeigen. Dieser Akzeptanzmangel resultiert aus den in der Neuzeit stattgefundenen Umbrüchen im Verstehen des Menschen, vor allem in der Definition des Naturbegriffs. Die Natur, auch die menschliche, wird nicht mehr als eine bedeutende Struktur betrachtet, in der die moralischen Normen gründen. In der gegenwärtigen Kultur ist die Natur lediglich ein plastisches, stummes Rohmaterial, auf dessen Grundlage die menschliche Vernunft und die Freiheit realisiert werden können. Der Mensch wird somit als die einzige Quelle und der einzige Schöpfer ethischer Normen gesehen. Ein derartiger Naturbegriff behindert das richtige Verständnis der christlich-ethischen Argumentation, vor allem in jenen Punkten, die sich auf das naturgemäße bzw. naturwidrige Verhalten beziehen. Nur die Rückkehr zum klassischen Verständnis der Natur, bereichert durch den Kontext der christlichen Schöpfungstheologie, ermöglicht das richtige Verstehen und die Akzeptanz der im Artikel diskutierten ethischen Normen.

Ks. ANDRZEJ PRYBA MSF
Wydział Teologiczny
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

MAŁŻEŃSTWO I RODZINA W DOBIE POLSKICH PRZEMIAN

Słowa kluczowe: małżeństwo, rodzina, dobro społeczne, kohabitacja, życie w pojedynkę, więź małżeńska.

Key words: marriage, family, social good, cohabitation, single life, marital bound.

Schlüsselworte: Ehe, Familie, soziales Nutzen, Kohabitation, Single-Dasein, Eheverhältnis.

Wprowadzenie

W latach siedemdziesiątych XX w. w społeczeństwie polskim można było zauważyć tendencję, która – mimo różnych przemian ustrojowych – jest niezmienna. Tą tendencją, jak zauważył w swoich badaniach Stefan Nowak, jest przypisywanie rodzinie, a zwłaszcza relacjom wewnątrzrodzinnym, szczególnej wartości¹. Rodzina jest – niezmiennie pośród różnych wartości, takich jak praca czy zdrowie – wartością najwyższą². Czy jednak to oznacza, że nic się w tej kwestii, mimo upływu lat, nie zmienia? Czy rodzina jest ciągle taka sama jak kiedyś, przed rokiem 1989?

Wydaje się to mało prawdopodobne, żeby zmiany w tym względzie nie zaszły. Mija już bowiem dwadzieścia jeden lat od punktu granicznego, który oficjalnie zapoczątkował zmiany ustrojowe w Polsce. Społeczeństwo w tym czasie doświadczyło zmian strukturalno-ekonomicznych. Nie ma więc najmniejszych wątpliwości, że pojawienie się gospodarki liberalnej, a co za tym idzie również problemu bezrobocia, zmiany prawa własności, wprowadzenia prywatyzacji, wycisnęło znaczące piętno na morale małżeństwa i rodziny. Nie

¹ Zob. S. Nowak (red.), *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej*, Warszawa 1989, s. 22.

² Tezę tę potwierdzają badania przeprowadzone przez Centrum Badania Opinii Publicznej w roku 2004 i 2005. Okazuje się, że w 2004 roku 97% badanych stwierdziło, że „szczęśliwe/udane życie rodzinne” to wartość bardzo ważna i ważna. Natomiast rok później tę samą wartość uznało 99% badanych. Por. CBOS 2004, *Wartości życiowe, Komunikat z badań*, s. 2; CBOS 2005, *Wartości i normy w życiu Polaków, Komunikat z badań*, s. 9.

bez znaczenia są również tendencje moralno-obyczajowe, z jakimi członkowie społeczeństwa stykają się w różnego rodzaju przekazach medialnych. Skutkuje to zmianą mentalności poszczególnych członków rodziny, jak również modyfikacją struktury i funkcji tej ostatniej³.

Niniejszy artykuł będzie próbą odpowiedzi na wyżej postawione pytania, jak również próbą ukazania instytucji małżeństwa i rodziny, jej znaczenia na tle przemian społeczno-kulturowych, jakie dokonywały się w Polsce po roku 1989. Na początku jednak wydaje się konieczne podjęcie analizy kluczowych pojęć, jakimi są małżeństwo i rodzina, ponieważ obecnie są one nieostre⁴. Nadto pokazanie małżeństwa i rodziny w realiach życia społecznego będzie szerszym tłem dla szczegółowej analizy.

1. Małżeństwo dobrem społecznym

Małżeństwo mężczyzny i kobiety jest tą rzeczywistością, która stoi u początku nowej rodziny. Ta ostatnia natomiast jest trwałym i naturalnym elementem ludzkiego życia, którego pragnie zdecydowana większość społeczeństwa. Jest to swoistego rodzaju potrzeba głęboko wpisana w naturę człowieka, który w swojej egzystencji daje temu wyraz. Potwierdzeniem tej tezy może być m.in. fakt, że pragnienie życia rodzinnego mają również ci, którzy go nigdy z różnych powodów nie doświadczyli⁵.

Życie rodzinne musi być jednak budowane na fundamencie małżeństwa, tj. związku dwojga osób, które na serio traktują siebie, a tym samym zobowiązania, jakie podjęli. Okazuje się bowiem, że ma to ogromne znaczenie tak dla jakości życia rodzinnego, jak również dla jakości wychowania nowego pokolenia.

Instytucja małżeństwa ma ogromne znaczenie dla funkcjonowania rodzin, a co za tym idzie dla funkcjonowania społeczeństw i państw. Z punktu widzenia nauk społecznych, interesujący pogląd na omawiane zagadnienie zaprezen-

³ Por. F. Adamski, *Kondycja społeczno-moralna rodziny*, w: J. Mariański (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, Kraków 2002, s. 406.

⁴ Na tę sprawę zwrócili uwagę przewodniczący komisji episkopatów ds. rodziny i życia obradujący w Rzymie w 2003 r. W dokumencie końcowym zwrócili uwagę, że mówi się „bezkrytycznie o »nowych modelach rodziny«, o rodzinach zamiast o rodzinie, dąży się też do sformułowania nowej definicji małżeństwa. Oddalając się od pierwotnego pojęcia małżeństwa, rozumianego jako związek-komunia dwóch osób różnych płci, które oddają się sobie nawzajem bez zastrzeżeń i ograniczeń w czasie, w sposób wyłączny, wprowadza się coraz więcej określeń dwuznacznych, definiujących te »nowe modele rodziny«. Mówi się więc o »rodzinach niepełnych«, »rodzinach wtórnych«, »konkubinatach« czy wręcz o »rodzinach homoseksualnych«”. *Dokument końcowy IV spotkania przewodniczących komisji episkopatów ds. rodziny i życia. Wyzwania stojące przed rodziną na początku trzeciego tysiąclecia*, L'Osservatore Romano (PL) 11–12 (2003), s. 40.

⁵ Por. W. Majkowski, *Czynniki dezintegracji współczesnej rodziny polskiej. Studium socjologiczne*, Kraków 1999, s. 24.

tował podczas IV Światowego Kongresu Rodzin w Warszawie, profesor socjologii na University of Wirginia – W. Bradford Wilcox. Twierdził on, że poważne zagrożenie dla pomyślności społeczeństw i prawidłowego rozwoju dzieci stanowi erozja instytucji małżeństwa⁶. Nadto stwierdził, że istnieje zasadnicza różnica pomiędzy wychowaniem dziecka przez jednego z rodziców, a dwojgiem biologicznych rodziców żyjących w związku małżeńskim. Różnica ta polegała na tym, że dzieci wychowywane przez jednego z rodziców dwukrotnie częściej doświadczają problemów związanych z własnym zachowaniem i z emocjonalnością⁷. Ciekawe badania potwierdzające twierdzenia Wilcoxa zostały opublikowane w „Cornell Law Review” przez R.F. Wilsona. Dowodzą one, że dzieci są częściej wykorzystywane fizycznie i seksualnie w rodzinach⁸, w których wychowuje je tylko jeden z rodziców⁹. Warto jeszcze dodać, że wychowanie dzieci przez jednego tylko z rodziców skutkuje, co potwierdzają inne badania, dwukrotnie częściej niż w pełnych rodzinach, podejmowaniu prób samobójczych, zażywaniu środków odurzających, nadużywaniu alkoholu i popadaniu w depresję¹⁰.

Dzieci wychowywane przez dwoje rodziców będących małżeństwem funkcjonują o wiele lepiej w społeczeństwie. Mają zdecydowanie bogatsze życie emocjonalne. Dlaczego tak się dzieje? Badania potwierdzają, że istnieje wiele korelacji pomiędzy wychowaniem dziecka a strukturą rodziny.

Jednym z powodów takiego stanu jest to, że małżonkowie będący rodzicami utrzymują najczęściej stały kontakt ze swoimi rodzinami i ich środowiskami, co staje się również udziałem dzieci. W przypadku rodzica samotnie wychowującego dzieci ten kontakt w sposób naturalny jest zubożony. W prawidłowo funkcjonującym małżeństwie mąż i żona nawzajem sobie pomagają i uzupełniają się. Czynią tak ze względu na siebie, jak również ze względu na potomstwo, które chcą dobrze wychować. Z oczywistych względów sytuacja rodzica wychowującego dzieci w pojedynkę jest zdecydowanie trudniejsza, bo na niego spada cały ciężar wychowania, co nie jest bez znaczenia dla jakości tego ostatniego. Badania również potwierdzają, że jakość relacji pomiędzy

⁶ Por. W. Bradford Wilcox, *Dlaczego małżeństwo ma znaczenie? Małżeństwo, samotne rodzicielstwo i konkubinat a dobro dziecka na Zachodzie*, w: T. Mazan, K. Mazela, M. Walaszczyk (red.), *Rodzina wiosną dla Europy i świata*, Łomianki 2008, s. 328.

⁷ Por. ibidem, s. 329.

⁸ W terminologii socjologicznej używa się pojęcia „rodzina” również w stosunku do rodzica samotnie wychowującego dziecko. Jest to w tym przypadku tzw. rodzina niepełna. Użycie pojęcia „rodzina” w sensie ścisłym jest nieuprawnione.

⁹ Zob. R.F. Wilson, *Children at Risk: The Sexual Exploitation of Female Children After Divorce*, Cornell Law Review 86 (2001), s. 101–174.

¹⁰ Zob. G.R. Weitoft, A. Hjern, B. Haglung, M. Rosen: *Mortality, Severe Morbidity and Injury in Children Living with Single Parents in Sweden: A Population-Based Study*, Lancet 36 (2003), s. 289–295.

dziećmi a związanymi małżeństwem rodzicami jest wyższa niż tylko z jednym rodzicem¹¹.

Kolejna kwestia związana z wychowaniem dotyczy konkubentów. Czy wystarczy ich obecność w życiu dzieci, by, jak w przypadku rodziców będących małżeństwem, podjąć proces wychowania z równie dobrym skutkiem jak oni to czynią? Okazuje się, że badania przeprowadzone w USA¹² nie pozostawiają złudzeń. Według nich nastoletnia młodzież, która była wychowywana przez rodziców żyjących w związku konkubenckim częściej niż ich rówieśnicy żyjący w rodzinach, w których rodzice byli małżonkami, popadała w konflikt z prawem, mieli problemy z zachowaniem, jak również z własną emocjonalnością.

Konkubinaty, na który decydują się kobieta i mężczyzna, nie jest normatywnie powiązany ze zobowiązaniem trwania w nim przez całe życie, także do wierności seksualnej aż do śmierci, tak jak to ma miejsce w przypadku instytucjonalnego małżeństwa, stąd konkubenci wykazują mniejsze zaangażowanie w dochowaniu wierności wzajemnej, co oczywiście nie jest bez znaczenia dla jakości ich funkcjonowania oraz trwałości tego związku.

Badania przeprowadzone w Stanach Zjednoczonych wykazały¹³, że prawdopodobieństwo rozwodu pary małżeńskiej, której urodziło się dziecko, na przestrzeni najbliższych pięciu lat jego życia, wynosi 15%, natomiast pary konkubenckiej 50%. Tendencja ta świadczy o niestabilności takiego związku, co ściśle jest połączone z problemami, jakich doświadczają same dzieci. Mają one problemy z nauką, emocjonalnością i zachowaniem. Taki stan rzeczy wpływa i będzie miał wpływ w dalszej perspektywie na jakość ich życia, jak również na jakość funkcjonowania społeczeństwa.

Krótko podsumowując, małżeństwo mężczyzny i kobiety ma ogromne znaczenie dla jakości poszczególnych rodzin, społeczeństw i narodów. Jest ono wartością społeczną. Co więcej, małżeństwo, które staje się rodziną według tradycyjnego modelu jest naturalnym środowiskiem życia człowieka. Jest ono potrzebne człowiekowi do normalnego życia.

¹¹ Por. W. Badford Wilcox, *Dlaczego małżeństwo ma znaczenie? Małżeństwo, samotne rodzicielstwo i konkubinaty a dobro dziecka na Zachodzie*, s. 330–331.

¹² Zob. L. Brown, *Family Structure and Child Well-Being. The Significance of Parental Cohabitation*, *Journal of Marriage and Family* 66 (2004), s. 351–367. Tezy, które zostały zawarte w tekście, znajdują również potwierdzenie w wypowiedzi Benjamina W. Bulla, prawnika-konstytucjonalisty podczas Kongresu „Rodzina wiosną dla Europy i świata” w 2007 r. Zob. B.W Bull, *Atak na tradycyjne małżeństwo*, w: T. Mazan, K. Mazela, M. Walaszczyk (red.), *Rodzina wiosną dla Europy i świata*, s. 362–367.

¹³ Zob. W.D. Manning, P.J. Smock, D. Majumdar, *The Relative Stability of Cohabiting and Marital Unions for Children*, *Population Research and Development Review* 23 (2004), s. 135–159.

3. Rodzina podstawową wartością społeczną

Rodzina, z socjologicznego punktu widzenia, jest środowiskiem socjalizacji. To w rodzinie odbywa się proces wychowania człowieka. Rodzina jest przekazicielką wiedzy oraz określonego systemu wartości. Rodzina jest również, jak zauważył ks. prof. Janusz Mariański, „miejszem schronienia przed agresją i zewnętrznym zagrożeniem, grupą społeczną dającą poczucie bezpieczeństwa i oparcia w życiu, ale także »przestrzenią«, w której człowiek jest akceptowany takim, jakim jest, i może rozwijać się osobowościowo”¹⁴. Rodzina jest również podstawowym i trwałym elementem społecznej organizacji, która istnieje od najdawniejszych czasów. Człowiek natomiast ze swej natury, będąc istotą społeczną, potrzebuje do normalnego i prawidłowego funkcjonowania rodziny, tj. naturalnego środowiska życia. Czy jednak samo istnienie rodziny wystarczy do pełnego, wszechstronnego rozwoju człowieka, w niej żyjącego? Odpowiedź na to pytanie nie jest prosta, bowiem oprócz istnienia rodziny, jako warunku niezbędnego, potrzebna jest właściwa jakość życia jej członków. By jednak relacje w rodzinie, komunikacja i więź były na wysokim poziomie, konieczne jest zastosowanie w praktyce właściwej hierarchii wartości. Stosowanie jej zasad w życiu codziennym przyczyni się z kolei do wysokiej jakości życia oraz sprawnego funkcjonowania mechanizmów społecznych. Jeśli jednak tej hierarchii wartości nie będzie, wówczas objawi się to nieuporządkowaniem wnętrza psychicznego i duchowego człowieka, a stosunki międzyludzkie będą nacechowane złem¹⁵. Rodzina, u podstaw której stoi małżeństwo mężczyzny i kobiety, jest wartością tak dla samych jej członków, jak i społeczeństwa jako całości.

Małżeństwo i rodzina jest też przedmiotem szczególnej troski Kościoła. Nauczanie Kościoła na ten temat jest bardzo jasne i konkretne. Sobór Watykański II stwierdza, że wspólnota małżeńska jest ustanowiona przez samego Boga-Stwórcę, a zawiązuje się przez małżeńskie przymierze, czyli nieodwołalną osobistą zgodę¹⁶. Związek małżeński jako „instytucja” prawa naturalnego, ustanowiony przez Boga w raju, został podniesiony przez Chrystusa do godności sakramentu¹⁷. Istotnymi cechami małżeństwa są: świętość, jedność i nieroz-

¹⁴ J. Mariański, *Rodzina wobec wartości: rozpad czy transformacja?*, w: D. Kornas-Biela, *Rodzina: źródło życia i szkoła miłości*, Lublin 2000, s. 90. Według Jana Szczepańskiego, który zajmował się definiowaniem pojęć socjologicznych, rodzina jest „małą grupą społeczną, składającą się z rodziców, ich dzieci i krewnych; rodziców łączy więź małżeńska, rodziców z dziećmi – więź rodzicielska, stanowiąca podstawę wychowania rodzinnego, jak również więź formalna, określająca obowiązki rodziców i dzieci względem siebie”. Zob. J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1972, s. 70.

¹⁵ Zob. R.A. Podgórski, *Socjologia. Wczoraj – Dziś – Jutro. Kompendium wiedzy socjologicznej*, Rzeszów 2006, s. 219–221.

¹⁶ Por. KDK 48.

¹⁷ M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła Katolickiego*, Katowice 1987, s. 59.

zerwalność. Jan Paweł II stwierdza, m.in., w nauczaniu na temat rodziny, że rodzina konstryuuje się przez małżeństwo¹⁸. „Rodzina jest społecznością osób, dla których właściwym sposobem bytowania – wspólnego bytowania – jest »komunia«: *communio personarum*”¹⁹. W tym ujęciu rodzina jest rzeczywistością wyjątkową, stanowi bowiem ona, jak to oryginalnie sformułował ks. prof. Jerzy Bajda, „transcendencję społecznej natury człowieka”²⁰. Przymierze małżeńskie jest też komunią, która jest oparta na zasadzie daru, jako trwała wspólnota życia i miłości. Człowiek bowiem ma swój początek w Bogu, a jednocześnie w tajemnicy rodziny. To w rodzinie przychodzi na świat człowiek, a „w ludzkim rodzicielstwie Bóg sam jest obecny”²¹. Powołaniem więc rodziny jest „stać się domem Boga, rozdającego swoją Miłość światu. To powołanie jest zarazem najgłębszą istotą rodziny”²².

We współczesnym, zsekularyzowanym świecie, który odcina się od Boga, niszcząc tym samym więź pomiędzy ludzkością a Bogiem, niszczy się „definitywnie relację daru, konstytuującą powołanie osoby ludzkiej – słowem burzy i przekreśla wszystko, co stanowi duchową konstytucję rodziny ludzkiej, i w konsekwencji pozbawia człowieka tego wszystkiego, co pozwala odróżnić człowieka od szarego tła »zorganizowanej materii kosmosu«”²³. Istnieje potrzeba powrotu do prawdy o małżeństwie i rodzinie, potrzeba powrotu do zdrowej antropologii. Spór o antropologię jest w tym przypadku kwestią kluczową dla przyszłości samego człowieka, rodziny, społeczeństwa i poszczególnych narodów.

Na ten temat niejednokrotnie wypowiadał się Jan Paweł II, który określany był papieżem rodziny, znawcą zagadnienia. 27 sierpnia 1999 r. mówił do uczestników „Tygodnia Studiów nad Małżeństwem i Rodziną”: „[...] sprzeciw zsekularyzowanej mentalności wobec prawdy o człowieku, o małżeństwie i rodzinie stał się dziś w pewnym sensie jeszcze bardziej radykalny. Nie polega już tylko na podważaniu poszczególnych zasad etyki seksualnej i małżeńskiej. Wizerunkowi mężczyzny i kobiety, wypracowanemu przez rozum naturalny, a zwłaszcza przez chrześcijaństwo, przeciwstawia się alternatywną antropologię. Nie przyjmuje ona do wiadomości faktu, wpisanego w cielesność człowieka, że odmienność płciowa jest cechą kształtującą tożsamość osoby. Skutkiem tego jest kryzys pojęcia rodziny opartej na nierozzerwalnym małżeństwie mężczyzny i kobiety, stanowiącej naturalną komórkę społeczną”²⁴.

¹⁸ Por. LR 7.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ J. Bajda, *Rodzina miejscem Boga i człowieka. Wokół zagadnienia integralnego powołania rodziny*, Łomianki 2005, s. 39.

²¹ LR 9.

²² J. Bajda, *Rodzina miejscem Boga i człowieka*, s. 43.

²³ Ibidem, s. 35.

²⁴ Jan Paweł II, *Ojcostwo i macierzyństwo w zamyśle Bożym*, L'Osservatore Romano (PI) 11 (1999), s. 12.

Warto zauważyć, że istnieje ścisła zależność pomiędzy koncepcją człowieka i związaną z nią całą paletą norm moralnych a społeczeństwem i jego funkcjonowaniem. Idee moralne mogą bowiem prowadzić do zmian uchwytnych empirycznie w strukturze społecznej. Natomiast zmiany w strukturze społecznej nie tylko mogą, ale wpływają bezpośrednio na poziom świadomości moralnej, co oczywiście nie jest bez znaczenia dla funkcjonowania społeczeństwa i jej podstawowej komórki, jaką jest rodzina²⁵.

Zsekularyzowana mentalność, o której wspominał Jan Paweł II w wielu wystąpieniach, bierze się z faktu sekularyzacji religii. Natomiast sekularyzacja religii związana jest bezpośrednio z relatywizmem moralnym, który jest rozumiany jako odchodzenie od wartości, które były uznawane dotychczas i były uzasadnione przez religię.

Sekularyzacja pojawiła się wraz z tzw. oświeceniową nowoczesnością. Jej działania zmierzają do osłabienia wiarygodności wyjaśnień religijnych, osłabienia wiary chrześcijańskiej w celu marginalizacji jej znaczenia dla życia społecznego²⁶. Tego typu działania bez wątpienia niosą ze sobą fatalne skutki dla samej moralności, jak również dla całego społeczeństwa wraz z najbardziej podstawową i naturalną komórką społeczeństwa, jaką jest rodzina. Nie dziwi zatem wystąpienie Jana Pawła II do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Rodziny, który powiedział: „Od pewnego czasu instytucja rodziny narażona jest na nieustanne ataki. Zamachy te są tym bardziej niebezpieczne i podstępne, że polegają na negacji niezastąpionej wartości rodziny opartej na małżeństwie. Proponuje się nawet fałszywe alternatywy dla rodziny i żąda się ich uznania przez prawodawstwo”²⁷.

Czy rodzina jest wartością? Tak sformułowane pytanie pojawiło się w ramach rozważanego punktu. Zaraz na początku, po przywołaniu argumentów socjologicznych, padła odpowiedź twierdząca. Do takiego samego wniosku można było dojść, podejmując analizę teologiczną przyjmowaną przez Kościół rzymskokatolicki. Rozum i wiara podpowiadają, że małżeństwo mężczyzny i kobiety, które następnie staje się rodziną, jest niezaprzeczalną wartością.

Czy jednak zawsze monogamiczne, nierozzerwalne, dożgonne małżeństwo jako instytucja, z którego pojawiają się na świecie dzieci, jako wynik

²⁵ Por. J. Mariański, *Socjologia moralności*, Lublin 2006, s. 232.

²⁶ Por. ibidem, s. 269. Tezę tu zaprezentowaną potwierdza Wojciech Pawlik z Uniwersytetu Warszawskiego, który stwierdza: „Modernistyczne procesy racjonalizacji i sekularyzacji oraz – wspólnie – postmodernistyczna redukcja transcendencji stawiają tezę o poważnym wpływie religii na pragmatykę życia społecznego pod znakiem zapytania”. Zob. W. Pawlik, *Grzech, Studium z socjologii moralności*, Kraków 2007, s. 243. Wśród zwolenników procesu sekularyzacji moralności można znaleźć i takich, którzy twierdzą, że można zbudować społeczeństwo ludzkie bez odniesień do prawdy obiektywnej, do Transcendencji. Można natomiast według nich moralność zastąpić socjotechniką. Czy przy takim ten absurdalny pogląd nie jest w praktyce współcześnie wdrażany w życie?

²⁷ Jan Paweł II, *W obronie rodziny i jej praw*, L' Osservatore Romano (PI) 11 (1999), s. 10.

wzajemnego oddania się sobie małżonków jest wartością najwyższą i cenioną w społeczeństwie? Pojawiają się uzasadnione wątpliwości, by udzielić pozytywnej odpowiedzi na tak postawione pytanie, zwłaszcza gdy obserwowana w społeczeństwie preferencja na rzecz sekularyzacji połączonej z jednoczesną marginalizacją wartości czy też przecenieniem wartości „drugiego planu”.

4. Tendencje zmian polskiej rodziny

Polskie społeczeństwo jest w fazie przemian. Nie przebiegają one jednak ani jednoznacznie, ani jednakowo. Z jednej strony mamy do czynienia z umocnieniem procesów instytucjonalizacji, co skutkuje jednoczesnym umocnieniem struktury społecznej, a tym samym przystosowuje do przyjęcia przez młode pokolenie istniejących wartości. Z drugiej natomiast strony pojawiają się procesy indywidualizacji, co daje szansę na realizację własnych projektów życia przy jednoczesnym pojawieniu się niebezpieczeństwa rozpadu norm, wartości, jak również więzi międzyludzkiej²⁸.

Zmiany, jakie dokonują się w rodzinie polskiej są liczne i różnorodne. Nie miejsce tu jednak na ich pełne wyliczanie i kompletne omówienie. Ograniczamy się tu do aktualnie występujących, które możemy określić mianem najważniejszych²⁹.

Radykalne zmiany, jakie nastąpiły po roku 1989 i to w różnych aspektach życia nie pozostają bez wpływu na całą sferę wartości, a co za tym idzie na zachowania moralne. Pojawił się bowiem w tym czasie pluralizm w całej kulturze symbolicznej, w sferze światopoglądowej, jak i etycznej, co skutkuje m.in. upowszechnieniem relatywizacji poglądów etycznych w dziedzinie życia małżeńsko-rodzinnego. Podejście liberalne w omawianej kwestii skutkuje również pojawieniem się sił politycznych, które głoszą tezę, że rodzina jest sprawą prywatną, stąd też państwo winno zmniejszyć w stosunku do niej pomoc. Nadto można zauważyć pojawienie się tendencji antykościelnych, których celem jest osłabienie autorytetu Kościoła jako instytucji, jak również autorytetu duchownych tak, by przytłumić klarowność i moc nauczania na tematy dotyczące małżeństwa i rodziny. Takie podejście powoduje upowszechnienie się opinii, że zasady, które obowiązywały dotychczas w kwestiach życia małżeńsko-rodzinnego są sprawą umowną. Istnieje możliwość układania sobie życia w formach alternatywnych. Jak zauważa o. prof. Leon Dyczewski, wspomniany

²⁸ Por. J. Mariański, *Socjologia moralności*, s. 287.

²⁹ Por. G. Koszałka, M. Makara-Sudzińska, H. Koszałka (red.), *Perspektywy rodziny polskiej w Unii Europejskiej*, Lublin 2004, s. 99–143.

proces jest powolny, ale permanentny. Potwierdzenie tego stanowiska można znaleźć w postawach Polaków, którzy podejmują coraz częściej alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w myśl zasady zmienności form życia rodzinnego³⁰.

Według badań przeprowadzonych przez CBOS w roku 2006 wynika, że dominuje jeszcze tradycyjna definicja rodziny polegająca na uznaniu małżeństwa jako podstawy rodziny, w ramach której na świat przychodzą dzieci. Widać jednak w tym spojrzeniu konkretne zmiany. Status rodziny został przyznany bowiem nie tylko małżonkom-rodzicom, ojcu i matce wspólnie wychowującym dzieci, ale również poszczególnym rodzicom samotnie wychowującym dzieci (89%)³¹. Badani rodziną nazwali małżeństwo bezdzietne (67%) oraz osoby bezdzietne żyjące w konkubinacie (26%), jak również osoby o orientacji homoseksualnej wspólnie wychowujące dzieci (9%) i pary homoseksualne (6%)³².

Życie w pojedynkę

Współcześnie jednym z fenomenów życia rodzinnego jest wzrost liczby osób, które nie wchodzi w związki małżeńskie i tym samym nie zakładają rodzin. Jest to tzw. fenomen singli³³ polegający na życiu w pojedynkę kawalera lub panny. Fenomen ten, jak zauważył Władysław Majkowski, rodzi się „w kontekście preferowanego dziś przez wielu młodych ludzi systemu wartości, zdominowanego przez wartości materialne, sukces ekonomiczny”³⁴. Potwierdza to tym samym tezę prezentowaną już wcześniej w tym artykule, że zmiany w systemie wartości prowadzą do zmian w postawach życiowych³⁵. I tak dla wielu życie bez własnej rodziny nie stanowi niedogodności, a wręcz przeciwnie jest drogą do samorealizacji poprzez robienie kariery. Chociaż, jak zauważa Aldona Żurek, podjęcie decyzji o życiu w pojedynkę należy uznać z jednej strony za szansę, z drugiej zaś za zagrożenie. Radość z sukcesów, które można przypisać tylko sobie, autonomia, wolność osobista, poczucie

³⁰ Por. L. Dyczewski, *Rodzina, społeczeństwo, państwo*, Lublin 1994, s. 129–130.

³¹ Ten rodzaj rodziny określany jest mianem rodziny niepełnej.

³² CBOS 2006, *Potrzeby prokreacyjne i realizowany model rodziny*, Warszawa 2006.

³³ Według W. Majkowskiego singiel to osoba (mężczyzna lub kobieta), która ukończyła 30 rok życia, nie pozostając w formalnym związku małżeńskim. Zob. W. Majkowski, *Rodzina polska a quasi-rodzinne formy życia*, w: A. Pryba (red.), *Rodzina przyszłością świata? W kręgu zamyśleń nad rodziną*, Poznań 2009, s. 269.

³⁴ W. Majkowski, *Rodzina polska a quasi-rodzinne formy życia*, w: A. Pryba (red.), *Rodzina przyszłością świata? W kręgu zamyśleń nad rodziną*, s. 267.

³⁵ Kategoria osób żyjących w pojedynkę jest znakiem firmowym społeczeństwa postindustrialnego. Występuje ona pośród następujących zjawisk: przelotność relacji łączących ludzi, indywidualizm czy globalizacja. Zob. A. Żurek, *Single. Żyjąc w pojedynkę*, Poznań 2008.

kontroli nad własnym losem to aktywa takiego sposobu życia. Są jeszcze i pasywa, do których należy możliwość poniesienia porażki, poczucie osamotnienia czy też poczucie przegranej³⁶.

Według badań CBOS z 2008 r. prawie co dziesiąta osoba (9%) w Polsce reprezentuje jednoosobowe gospodarstwo domowe³⁷. Zjawisko to jest symptomatyczne. Nie oznacza to jednak, że osoby te odrzucają zupełnie model małżeńsko-rodzinny życia. Są bowiem pośród nich osoby, które odkładają decyzję o zawarciu małżeństwa oraz te, które świadomie dokonały wyboru takiego stylu życia³⁸.

Związki kohabitacyjne

Kolejną dostrzegalną zmianą, jaka nastąpiła w omawianym okresie czasu, jest wzrost tzw. związków kohabitacyjnych nazywanych również konkubencjami. Przez związek kohabitacyjny rozumie się „wspólne zamieszkanie dwóch niespokrewnionych dorosłych osób odmiennej płci, połączone z utrzymywaniem intymnych kontaktów i prowadzeniem wspólnego gospodarstwa domowego, przy czym związek ten nie jest zalegalizowany”³⁹.

W roku 1998 w wydanym „Raporcie o stanie polskich rodzin” Pełnomocnik Rządu ds. Rodziny donosił, że zjawisko kohabitacji jest nieporównywalnie rzadsze niż w innych krajach. „W 1988 roku ich udział wśród ogółu małżeństw wynosił 1,2%, a w 1995 roku 1,7%, w tym 2,0% w mieście oraz 1,1% na wsi”⁴⁰. Można też było się spotkać z opinią, że w konkubinatach żyją osoby, które wcześniej doświadczyły nieudanego małżeństwa, co stanowiło wówczas podstawową różnicę w stosunku do krajów zachodnich. Tam bowiem cechą charakterystyczną dla związków kohabitacyjnych jest jej zaistnienie przed zawarciem małżeństwa⁴¹.

Okazuje się jednak, że obecnie sytuacja w Polsce zmienia się radykalnie w tej sprawie. Podobnie jak w krajach zachodnich, kohabitacja przedmałżeńska realizowana jest przez młodych ludzi jako forma wstępu do małżeństwa. Jest ona popularna szczególnie pośród studentów i kończy się zazwyczaj za-

³⁶ Por. A. Żurek, *Kobiety żyjące w pojedynkę – pomiędzy swobodą a zobowiązaniami*, Teologia i moralność 5 (2009), s. 120–121.

³⁷ CBOS 2008, *Nie ma jak rodzina. Komunikat z badań*, Warszawa 2008.

³⁸ Por. W. Majkowski, *Rodzina polska a quasi-rodzinne formy życia*, w: A. Pryba (red.), *Rodzina przyszłością świata? W kręgu zamyśleń nad rodziną*, s. 269.

³⁹ P. Szukalski, *Związki kohabitacyjne w krajach rozwiniętych*, Wiadomości Statystyczne 1 (2001), s. 65.

⁴⁰ Pełnomocnik Rządu ds. Rodziny, *Raport o sytuacji polskich rodzin*, Warszawa 1998, s. 20.

⁴¹ Por. I. Kowalska, *Przemiany rodziny i wzorce dzietności w Polsce 1991*, Raport z badań, SGH, Warszawa 1993.

warciem związku formalnego⁴². Z przeprowadzonych przez CBOS w marcu 2008 r. badań wynika, że 6% Polaków żyje w stałym związku partnerskim z osobą odmiennej płci⁴³. Zmiana w tej mierze jest znacząca.

Małodzieństwo

Pośród charakterystycznych zmian współczesnego modelu rodziny jest również małodzieństwo. Większość małżonków rodzinę małodzieńną uważa za najwłaściwszą na obecne czasy. Potwierdzają to badania przeprowadzone na kilkunastotysięcznej reprezentatywnej próbie, przywołane w jednej z publikacji prof. Franciszka Adamskiego. Według tychże badań 37% mążatek nie chce w ogóle dzieci, 41% tych, które mają jedno dziecko, nie chce już drugiego, z trzeciego dziecka rezygnuje 81% badanych matek posiadających dwoje dzieci⁴⁴. Zaprezentowane badania dotyczą wyobrażeń o optymalnej liczbie dzieci.

W roku 1993 było w Polsce 36,7% małżeństw z jednym dzieckiem. Z dwojgiem dzieci było 42,8% małżeństw, z trojgiem 14,4%. Na więcej niż troje dzieci zdecydowało się 6,1% małżeństw⁴⁵.

Podjmując refleksję na temat dzietności, należy zwrócić uwagę na fakt, że z racji małej dzietności polskich rodzin, już pod koniec milenium nie można było mówić o rozwoju demograficznym, a co najwyżej o prostej zastępowalności pokoleń. Od 1956 r. można zauważyć spadek przyrostu naturalnego. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na to, że właśnie w tym roku wprowadzono ustawę proaborcyjną, która dopuszczała przerywanie ciąży. Tak zwane warunki społeczne były wystarczającym argumentem do podjęcia działań w tym względzie.

W 1955 r., który można określić mianem rekordowego, urodziło się 779 800 dzieci. Przyrost naturalny wówczas wynosił 18,5%, a współczynnik reprodukcji netto 1,51. W 1989 r. urodziło się 564 400 dzieci, co oznaczało przyrost naturalny na poziomie 4,8%⁴⁶, a współczynnik reprodukcji netto wy-

⁴² Por. W. Majkowski, *Zmiana tradycyjnego modelu rodziny w Polsce*, w: A. Pryba (red.), *Rodzina przyszłością świata? W kręgu zamyśleń nad rodziną*, s. 263. Według badań K. Slany blisko połowa związków kohabitacyjnych rozpada się po upływie pół roku. Około 40% tego typu związków przekształca się w związki formalne, które okazują się bardzo nietrwałe, ponieważ połowa z nich ulega rozpadowi. Kolejne zaś związki charakteryzują się wysokim stopniem nietrwałości. Zob. K. Slany, *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, Kraków 2002, s. 147.

⁴³ CBOS 2008, *Nie ma jak rodzina. Komunikat z badań*, s. 6.

⁴⁴ Por. F. Adamski, *Kondycja społeczno-moralna rodziny*, s. 420.

⁴⁵ Por. F. Adamski, *Sytuacja społeczno-moralna rodziny u zarania III Rzeczypospolitej*, w: K. Klauza (red.), *Rodzina środowiskiem życia*, Częstochowa 1994, s. 50.

⁴⁶ Dla utrzymania prostej reprodukcji wskaźnik przyrostu naturalnego nie może spaść poniżej 6%.

nosił 0,98⁴⁷. Od roku 1987 osiągnął w Polsce przyrost ludności nie gwarantuje prostej reprodukcji⁴⁸.

Przyczyn powyższego stanu należy upatrywać w ideologii emancypacyjnej kobiet, zawodowej aktywizacji mężatek (niekiedy przymusowej ze względów ekonomicznych rodziny). Warunki mieszkaniowo-bytowe rodzin, szczególnie w dobie bezrobocia nie są również czynnikiem bez znaczenia. Ważnym też czynnikiem, który ma wpływ na taki obraz jest propaganda antynatalistyczna wyrażająca się m.in. w promocji, i to na różnych poziomach, środków antykoncepcyjnych z aborcją włącznie oraz brak polityki prorodzinnej państwa⁴⁹.

Oslabienie więzi małżeńskiej

W tzw. nowoczesnym społeczeństwie pojawił się nowy model rodziny. Wynika on z makrostrukturalnych uwarunkowań. Rodzina dopasowuje się do tychże społecznych uwarunkowań. Stąd odchodzi się od modelu matriarchalnego i patriarchalnego na rzecz modelu egalitarnego, inaczej nazywanego partnerskim. Autorytet i władza w tym modelu dzielone są pomiędzy męża i żonę. Problemy dotyczące małżeństwa i rodziny rozwiązywane są na drodze dialogu⁵⁰. Dla małżonków ważna jest miłość, dialog, sprawiedliwe rozłożenie obowiązków, samorealizacja, satysfakcja i szczęście z życia w małżeństwie i rodzinie. Wymienione elementy relacji osobowych są zjawiskiem pozytywnym. Jednak jeśli nie są realizowane na zasadzie, przywołanej na początku artykułu, personalistycznego wzajemnego obdarowania, to mogą prowadzić i prowadzą do opłakanych skutków. Dzieje się tak wówczas, gdy elementy więzi osobowej nie są realizowane zgodnie z wyobrażeniem jej członków. Egoistyczne dążenia do realizowania w praktyce własnej wizji szczęścia małżeńsko-rodzinnego narażają rodzinę na rozpad⁵¹.

Można zauważyć obecnie zmianę w myśleniu młodego pokolenia, które co prawda pragnie szczęścia rodzinnego i trwałości małżeństwa, jednak dopuszcza możliwość rozwodów. Symptomatyczne w tej mierze są badania Piotra Kryczki, które zostały przeprowadzone losowo na mieszkańcach tradycyjnej wsi, gdzie do roku 1982, w których nie odnotowano rozwodu, 58,3% respondentów opowiedziało się za dopuszczalnością rozwodów⁵².

⁴⁷ Gdy współczynnik reprodukcji netto równy jest 1,000, to oznacza prostą reprodukcję, gdy natomiast jest niższy oznacza zwożoną reprodukcję, czyli innymi słowy depopulację.

⁴⁸ Por. F. Adamski, *Kondycja społeczno-moralna rodziny*, s. 418–419.

⁴⁹ Por. ibidem, s. 420.

⁵⁰ Por. W. Majkowski, *Zmiana tradycyjnego modelu rodziny w Polsce*, s. 260.

⁵¹ Por. L. Dyczewski, *Rodzina, społeczeństwo, państwo*, s. 135.

⁵² Zob. P. Kryczka, *Rozwód w opinii społecznej – kierunki zmian*, w: M. Ziemska (red.), *Rodzina współczesna*, Warszawa 1999, s. 153.

Wzrost odsetka osób akceptujących rozwody w ostatnich latach jest ogromny. I tak, w Warszawie w 1983 r. wynosi on 46,2%, natomiast w Puławach 23,6%. W 1996 r. zmiany są zdecydowane. Dla Warszawy wynoszą 66,6%, a dla Puław 36,5%⁵³.

Oto dalsze fakty. W 1995 r. rozwiodło się w Polsce 38 tys. małżeństw, w 2000 r. – 42,8 tys., w 2005 r. – 67,6 tys. Natomiast w 2006 r. weszło w związek małżeński 226 tys. par, rozwiodło się natomiast aż 71,9 tys. małżeństw, co stanowi 31,8%⁵⁴. Co jest przyczyną takiego stanu rzeczy? Oprócz przywołanych już wcześniej powodów można jeszcze dodać atmosferę społeczną, która wyraźnie sprzyja właśnie praktyce rozwodzenia się. Rozwód w pewnym sensie stał się modny. W kreowaniu takiej atmosfery ogromną rolę odgrywają środki społecznego przekazu, które przez treści, jakie nadają, mają wpływ na tworzenie się tego specyficznego klimatu sprzyjającego rozejściom małżonków przeżywających kryzysy.

Z analizy badań, wynika się, że małżonkowie, którzy się rozwiedli w roku 2006 średnio przeżyli ze sobą 13 lat. Około 63% tych małżeństw wychowywało w tym czasie dzieci w wieku do lat 18, co stanowi 67 tys.⁵⁵ Jako powód rozstania podawano: niezgodność charakterów (32%), zdradę (24%), alkohol (23%), naganny stosunek do rodziny (9%), problemy finansowe (9%), natomiast inne przyczyny stanowiły 3%⁵⁶.

Nie zawsze jednak przyczyny podawane jako oficjalne są prawdziwe. Okazuje się, że w badaniach własnych ks. prof. Władysława Majkowskiego przeprowadzonych w 1995 r. udowodniono, że faktyczną przyczyną rozpadu małżeństw jest niewierność małżeńska. Stanowiła ona 37,1%. Wskaźnik ten był o 12% wyższy od przyczyn oficjalnie podawanych w sądzie. Dzieje się tak z tej racji, że zdrada jest trudna do udowodnienia w sądzie. Ponadto, jeśli niewierność małżeńska była po obu stronach, to jasne jest, że żadna ze stron nie jest zainteresowana orzeczeniem przez sąd rozwodu z tego właśnie powodu⁵⁷.

Rozpad małżeństwa skutkuje zaistnieniem tzw. rodziny niepełnej. Taką rodzinę tworzą ojcowie lub matki z dziećmi bądź same dzieci. Liczba tego typu rodzin rośnie. Dane statystyczne są alarmujące: liczba rodzin niepełnych rośnie

⁵³ Ibidem, s. 154.

⁵⁴ GUS – Departament statystyki społecznej, Wyniki badań GUS, *Podstawowe informacje o rozwoju demograficznym Polski do 2006 roku. Materiał na konferencję prasową w dniu 29 stycznia 2007 roku*, Warszawa 2007, s. 7.

⁵⁵ Dzieci z rodzin dotkniętych przez rozwód są bardziej agresywne, podatne na stres i stany depresyjne, egoistyczne oraz wcześniej rozpoczynają życie seksualne niż dzieci z rodzin pełnych. Por. W. Majkowski, *Czynniki dezintegracji współczesnej rodziny polskiej*, s. 118.

⁵⁶ GUS – Departament statystyki społecznej, Wyniki badań GUS, *Podstawowe informacje o rozwoju demograficznym Polski do 2006 roku*, s. 8.

⁵⁷ Por. W. Majkowski, *Czynniki dezintegracji współczesnej rodziny polskiej*, s. 132.

każdego roku o 100 tys. Według Antoniego Rajkiewicza w tej liczbie znajdują się: około 35 tys. matek, które rodzą dzieci pozamałżeńskie, około 30 tys. osób rozwiedzionych wychowujących samotnie dziecko, około 35 tys. dzieci-sierot⁵⁸. Obecnie liczby te są zdecydowanie wyższe, co wynika np. ze wzrostu liczby małżeństw, które uległy rozpadowi.

Zakończenie

Małżeństwo i rodzina w Polsce są niekwestionowanymi wartościami. Można jednak zauważyć, jak w imię tzw. wolności częste są ataki na te aksjomaty. Rodzina nadal odgrywa ważną rolę w przekazywaniu wartości. Bardzo często nie spełnia jednak ona swej roli w przekazie takich wartości, jak nierozzerwalność małżeństwa, jak również etyka seksualna⁵⁹.

Jakość rodziny zależy od jakości małżeństwa. Pragnienie doświadczania szczęścia rodzinnego, tak często deklarowane w badaniach przez wielu respondentów, jest autentyczne. Rozumienie jednak tego, co się pod tymi pojęciami kryje, jest różne, co w praktyce bywa brzemienne w skutkach.

Przemiany społeczno-kulturowe mogą zakłócać normalne funkcjonowanie małżeństwa i rodziny. Ma na to wpływ oddziaływanie ośrodków opinio-twórczych proklamujących różne formy życia rodzinnego. W związku z tym pojawia się wiele problemów natury moralnej. Szybkie zmiany w sferze społeczno-kulturowej prowadzą, co potwierdziły badania, do niestabilności tradycyjnych wartości, jak również norm życia, co owocuje fatalnymi w skutkach zjawiskami.

MARRIAGE AND FAMILY IN POLAND IN TIMES OF CHANGE (SUMMARY)

Marital bound between man and woman, which is what makes a family, is of indisputable value and social good. One may quote many theological and sociological arguments in support of this statement. On the other hand, one may rightly say that the radical changes in many spheres of life that has been taking place in recent times, especially after the momentous year 1989, have left their mark on the whole sphere of values and morality. Pluralism in the culture of symbols, worldview and ethics leads to – among other things – the spread of relativism of opinions regarding ethical norms applicable in marital and family life. This relativism finds its expression in arranging one's life in the so-called alternative forms, for instance in a cohabitation, also someti-

⁵⁸ Por. A. Rajkiewicz, *Sytuacja demograficzna*, w: A. Rajkiewicz (red.), *Spoleczeństwo polskie w latach 1989–1993. Wybrane zagadnienia i dane z zakresu polityki społecznej*, Warszawa 1994, s. 14.

⁵⁹ Por. L. Dyczewski, *Rodzina polska i kierunki jej przemian*, Warszawa 1981, s. 217.

mes called a concubinage, or as a single, that is not marrying. One may also notice a characteristic feature of Polish families, that is small number of children and weakening of marital bounds. The quality of the family depends on the quality of the marriage. Yearning for a happy family life, so often expressed by many respondents, is authentic. But understanding of that happiness differ wildly, with oftentimes far-reaching consequences for marriages, families and whole societies. Social and cultural changes cause disruption to normal functioning of the marriage and family, brought about by the influence of various opinion makers, who propagate alternative forms of family life.

EHE UND FAMILIE IN DER ZEIT DER POLNISCHEN UMWÄLZUNGEN (ZUSAMMENFASSUNG)

Die eheliche Verbindung von Mann und Frau, die dann zur Familie wird, bildet zweifelsfrei einen hohen Wert und ein gesellschaftliches Gut. Diese These wird nicht nur durch theologische, sondern auch soziologische Prämissen bestätigt. Welchen Einfluss auf den Bereich der Werte, darunter auch auf das moralische Verhalten, üben die radikalen, nach 1989 stattgefundenen Umwälzungen in Polen aus? Es zeigt sich, dass der Pluralismus in der symbolischen Kultur, aber auch in der Sphäre der Weltanschauung und der Ethik, zur Relativierung der ethischen Ansichten im Bereich des ehelichen und familiären Lebens führt und die Verbreitung der alternativen Formen dieses Lebens fördert. Zu solchen Formen, die in der polnischen Gesellschaft immer populärer werden, zählen die sog. Kohabitationsgemeinschaften, auch als Konkubinatsverbindungen bezeichnet, aber auch das Singledasein ohne eine Verbindung oder ohne Familie. Gleichzeitig werden bei den polnischen Familien andere Phänomene sichtbar – Kinderarmut und Abschwächung der ehelichen Bindung. Die Qualität der Familie hängt wesentlich von der Qualität der Ehebindung ab. Das Bedürfnis der Erfahrung des familiären Glücks, das sehr oft in den Umfragen deklariert wird, muss als authentisch beurteilt werden. Das Verstehen des Inhalts dieses Begriffs ist jedoch sehr unterschiedlich, was in der Praxis folgenreich sein kann. Die gesellschaftlich-kulturellen Umwälzungen ziehen eine erhebliche Störung des normalen Funktionierens von Ehe und Familie nach sich. Eine der Ursachen für diese Störung ist der Einfluss von meinungsbildenden Instanzen, die unterschiedliche Formen des Familienlebens propagieren, was zu weitreichenden Folgen für einzelne sowie für Ehen und Familien führt.

TEKSTY

FORUM TEOLOGICZNE XII, 2011
ISSN 1641–1196

Ks. STANISŁAW BAFIA CSsR
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

ŚW. TOMASZ Z AKWINU, TEOLOGIA JAKO NAUKA W PROLOGU *KOMENTARZA DO SENTENCJI PIOTRA LOMBARDA*

Wprowadzenie

Wyjątkowa popularność w średniowieczu i na początku czasów nowożytnych *Sentencji* Piotra Lombarda pozwala widzieć w nim współtwórcę teologii katolickiej i wychowawcę wielu pokoleń teologów. Urodzony w 1095 r. w Lummelognie koło Nowary (północne Włochy) zmarł 20 lipca 1160 r. w Paryżu. Po studiach we Włoszech (Novara, Lucca) i Francji (Reims) dzięki poparciu Bernarda z Clairvaux w 1134 r. przybył do Paryża, i od 1144 r. był nauczycielem w szkole przy katedrze Notre-Dame, gdzie w tym samym czasie uczyli m.in. Hugo z opactwa pod wezwaniem św. Wiktora, Abelard i Gilbert de la Porree. Znalazł się więc w doborowym towarzystwie paryskich uczonych cieszących się słusznym uznaniem. Niektórzy uważali Piotra Lombarda za profesora Uniwersytetu Paryskiego. Był również kanonikiem przy katedrze w Chartres¹. Wyświęcony na kapłana pomiędzy 1147 a 1156 r. w 1159 r. został powołany na stolicę biskupią w Paryżu i od tamtąd przeważnie wygłaszał kazania. Zmarł w 1160 r. Jako magister komentował Pismo św.; zachowały się glosy do niektórych ksiąg biblijnych (przed 1148 r. napisał komentarz do *Księgi Psalmów* opublikowany pod koniec działalności nauczycielskiej – około 1158/1159; zachowały się w dwóch wersjach komentarze do *Listów św. Pawła* łącznie z *Listem do Hebrajczyków*)².

¹ [...] *theologiae scholasticae fuit quasi fons, princeps, pater et patriarcha. Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis Opera Omnia*, studio ac labore S.E. Frette et P. Mare, vol. VII, *Commentarius in lib. I Sententiarum (De Deo – De mysterio Trinitatis)*, Parisiis 1873. *Praefatio*, s. V–VI.

² L. Hoedl, *Petrus Lombardus*, LMA, München–Zürich 1993, Bd. VI, kol. 1977. Wydania pism Piotra Lombarda: *Glossa in Psalmos*, PL 191, 5-1296; *Glossa in Epistolas beati Pauli*, PL 191, 1297 – PL 192, 9-520; *Sententiae in IV libris distinctae*, „Spicilegium Bonaventurianum” 19712; 1981 (I, I: Prolegomena; biografia, bibliografia; jest to wydanie krytyczne); F. Stegmüller, *Repertorium commentariorum in Sententias*, Paris I-II 1947; uzupełnienie „Mediaevalia philosophiae Polonorum” 1, 2, 5, 8, 13 z lat 1958–1968; *Sermones*, PL 171, 339–964 (częściowo pod imieniem Hildebranda von Lavardin).

Dziełem, które wpłynęło na kształt średniowiecznej i wczesnonowożytnej nauki, a w szczególności filozofii i teologii są powstałe w latach 1150–1152 *Quatuor libri sententiarum*, uzupełnione w trakcie powtórnego ich wykładania (1157/1158), uznane za najlepsze dzieło teologiczne w tamtych czasach i dlatego też często komentowane. Stanowiło ono podstawę jego nauczania. To na ich podstawie papież rozstrzygał ważne problemy teologiczne. Całość materiału Piotr zawarł w czterech księgach poprzedzonych podziałem zagadnień i spisem rozdziałów. Podział dzieła na *distinctiones* pochodzi od Aleksandra z Hales OFM. W ich redagowaniu Piotr Lombard wykorzystał pisma Odon z Lukki (*Summa Sententiarum*), Iwona z Chartres, Hugona ze św. Wiktora, Abelarda i Waltera z Montagne. W I³ i II⁴ księdze przedstawił naukę o Bogu jednym i w Trójcy Osób i o stworzeniu świata, łącząc model teologii wypracowany przez Abelarda z *pagina sacra* Anzelma z Laon. Księgi III⁵ i IV⁶ przynoszą zagadnienia chrystologiczne, soteriologiczne, naukę o sakramentach i eschatologię. W wykładzie nauki o Bogu Piotr, nie posługując się pojęciem osoby nabudowanym na pojęciu substancji, mógł dynamicznie pojąć podwójne posłannictwo Słowa w tajemnicy Wcielenia i Ducha Świętego w działaniu łaski.

³ O Bogu. A. Trójca św. [par. 2–34: odbicie Trójcy św. w stworzeniach (2)]; rozwój dogmatu trynitarnego: pochodzenia w Trójcy św. – Syn [par. 4–9], Duch Święty [par. 10–18; odwieczne pochodzenie (par. 10–13), czasowe pochodzenie (par. 14–17), dary (par. 18)]; równość, jedyność Boga, tożsamość natury mimo troistości Osób [par. 19–21]; sposoby wypowiadania się o Trójcy św. [par. 22–26 i 30]; właściwości Osób [par. 27–29]; apropiacja [par. 31–32 i 34]; B. Przymioty poszczególnych Osób Trójcy św. – relacja Boga do świata [par. 35–48]; wiedza Boga, wszechobecność Boga, przeznaczenie [par. 35–39]; wszechmoc Boga [par. 42–43]; wola Boga [par. 45–48]. M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Vaeterzeit*, Freiburg im Breisgau 1933, s. 41.

⁴ A. Pochodzenie stworzeń od Boga [par. 1–11]; aniołowie [par. 1–11]; istota anioła [par. 3–4]; grzech aniołów [par. 5–7]; pochodzenie zła [par. 7–8] i dobra [par. 9–11]; świat bytów cielesnych [par. 12–15]; człowiek [par. 16–20]; podobieństwo do Boga [par. 16]; struktura cielesna człowieka [par. 17]; podział na płeć [par. 18]; trwanie natury ludzkiej – nieśmiertelność i rozmnażanie [par. 19–20]; B. Upadek i odejście ludzi od Boga – potrójny grzech: *Peccatum personae, quo perdit naturam* [par. 21–29]. Tutaj jest też mowa o *adiutorium, qui homo stare et proficere potuisse*: pomoc nadprzyrodzona – łaska [par. 26–29]; *Peccatum naturae, quo perdit personam* – grzech pierworodny [par. 33–334]; *Peccatum personae propriae* – grzech aktualny [par. 34–44]. Powrót rzeczy do Boga jest możliwy dzięki Wcieleniu Słowa Bożego – udzielenie łaski sakramentalnej i spełnienie obietnicy przez zmartwychwstanie]. M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Vaeterzeit*, Freiburg im Breisgau 1933, s. 41. M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie*, s. 41.

⁵ A. Tajemnica Wcielenia [par. 1–22]; przyczyna Wcielenia [par. 1–5]; przymioty Boga-Człowieka i Jego ludzkiej natury [par. 6–16]; działania, posłannictwo i główne czyny Chrystusa [par. 17–22]; B. Nauka o łasce (pat. 23–36): cnoty teologiczne [par. 23–32]; cnoty moralne [par. 33]; dary Ducha Świętego [par. 34–35]; harmoniczna jedność Chrystusa [par. 36]; C. Prawo życia łaski [par. 37–40]. M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie*, s. 41–42.

⁶ A. Sakramenty [par. 1–42]: sakramenty w ogólności [par. 1–2]; chrzest [par. 2–6]; bierzmowanie [par. 7]; eucharystia [par. 8–13]; pokuta [par. 14–23]; Święcenia [par. 24–25]; małżeństwo [par. 26–42]; B. Rzeczy ostateczne [par. 43–50]; zmartwychwstanie [par. 43–44]; dusza ludzka przed zmartwychwstaniem [par. 45–48]; czyściec [par. 45–46]; sąd [par. 47–48]; dusza ludzka po zmartwychwstaniu [par. 49–50]; osąd, szczęście i potępienie wieczne]. M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie*, s. 42.

Syn Boży we Wcieleniu nie przyjął postaci *aliquid*, lecz *habitus* ludzki. Tej teorii *habitus* postawiono niesłuszny zarzut chrystologicznego nihilianizmu (DS 749). Wylana do serc ludzkich miłość Boga (Rz 5,5) jest łaską Ducha Świętego pojętą nie w znaczeniu enhipostatycznej obecności, lecz działania Ducha Świętego⁷. *Libri sententiarum* Piotra Lombarda są naśladownictwem dzieła Jana Damasceńskiego, a nawet jego uzupełnieniem. Jan bowiem albo przemilczał, albo potraktował bardzo pobieżnie zagadnienie cnót teologicznych i moralnych oraz wad im przeciwnych, darów Ducha Świętego, siedmiu błogosławieństw czy stanów natury ludzkiej⁸.

Czwarty Sobór w Lateranie z 1215 r. podkreślił szczególne znaczenie i wyraził uznanie dla Piotra Lombarda (DS 804). Jego uczniowie, przede wszystkim Piotr Comestor, zdecydowanie przyjęli doktrynę mistrza i bronili jej przed zarzutami innych uczonych, których skądinąd nie brakowało, a byli nimi: Gulilmus Senonensis, Joannes de Cornubia, Joachim Abbas, Jakub Faber, Jodok Chlictovaeus, Aventinus, Odon z Ourscamp. Już w drugiej połowie XII w. pojawiły się glosy do *Libri Sententiarum* (Pseudo-Poitiers), wielkie dzieła glosatorskie (Aleksander z Hales, który *Libri Sententiarum* uczynił podręcznikiem nauczania filozofii i teologii; Hugon od św. Charo OP, Ryszard Fishacres OP. Jego uczniem był Filip, syn i późniejszy biskup Paryża, króla Francji Ludwika VI i jego brat – Ludwik VII⁹. Liczne komentarze późniejszych teologów są ważnym świadectwem kształtu średniowiecznej teologii scholastycznej. Mimo pojawiających się krytycznych opinii (np. Roger Bacon) *Libri Sententiarum* pozostały podręcznikiem teologii do reformacji, a ich autora uznano za pierwszego spośród wybitnych ówczesnych uczonych. Podczas swego nauczania w Erfurcie Marcin Luter również je komentował (1509/1510)¹⁰.

Za wzorec tego typu piśmiennictwa uchodzi *De fide orthodoxa libri IV* św. Jana Damasceńskiego. R. Bellarmin w *De scriptoribus ecclesiasticis* tak o nim napisał: „[...] ipse primus universalem theologiam recto ordine coprehendit”, dodając jednocześnie: „[...] eum imitati sunt Magister Sententiarum et doctores, qui scholastici dicuntur”¹¹. Łaciński przekład *De Fide orthodoxa*

⁷ L. Hoedl, *Petrus Lombardus*, LMA, München-Zürich, 1993, Bd. VI, kol. 1978; *Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis [...]*, vol. VII: *Commentarius in lib. I Sententiarum (De Deo – De mysterio Trinitatis)*, Praefatio, s. VI.

⁸ *Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis [...]* vol. VII: *Commentarius in lib. I Sententiarum (De Deo – De mysterio Trinitatis)*, Praefatio, s. V.

⁹ *Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis Opera Omnia [...]* vol. VII, *Commentarius in lib. I Sententiarum (De Deo – De mysterio Trinitatis)*, Praefatio, s. VI.

¹⁰ L. Hoedl, *Petrus Lombardus*, LMA, kol. 1978; *Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis Opera omnia [...]* vol. VII: *Commentarius in lib. I Sententiarum (De Deo – De mysterio Trinitatis)*, Praefatio, s. VI.

¹¹ *Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis Opera Omnia [...]* *Commentarius in lib. I Sententiarum (De Deo – De mysterio Trinitatis)*, vol. VII, Praefatio, s. V.

Jana Damasceńskiego Jana Bromtona, sporządzony w latach nauczycielskiej działalności w opactwie pod wezwaniem św. Wiktora Hugona i Ryszarda, w tym samym roku, w którym urodził się Gracjan de Tuscia, według legendy brat Piotra Lombarda. Obydwaj mieli pochodzić z nieprawego łoża, co miała wyznać na spowiedzi ich matka: „Pater, scio quo adulterium peccatum magnum est; sed, considerans quantum bonum secutum est, quum isti filii mei sunt lumina magna in ecclesia, ego non valeo penitere”. Tymczasem Gracjan urodził się w kraju Etrusków a Piotr w Lombardii¹².

Autorzy średniowiecznych sum teologicznych – Gulielmus Parisiensi, Gulilmus Altiossiodorensis, Albert Wielki, Aleksander z Hales, Tomasz z Akwinu (pierwsze miejsce wśród autorów sum teologicznych i komentatorów Piotra Lombarda) – w dziele Piotra Lombarda jedynie poprawili układ jego treści¹³.

Komentarz św. Tomasza z Akwinu „In IV libros sententiarum magistri Petri Lombardi”

Do 1248 r. św. Tomasz z Akwinu studiował w Paryżu. Po studiach paryskich wraz ze św. Albertem Wielkim organizował dominikańskie *Studium Generale*, które stało się fundamentem uniwersytetu w Kolonii. Jako *baccalaureus biblicus* napisał komentarz do *Księgi proroka Izajasza* oraz prawdopodobnie niedokończone *Postilla super Jeremiam*, *Postilla super Threnos*. Poza tym sporządził zapis wykładów św. Alberta o *De divinis nominibus* Pseudo-Dionizego Areopagity, komentarz do *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa. W latach 1254–1256, podczas pierwszego pobytu w Paryżu (1252–1256), Tomasz z Akwinu komentował *Quatuor libri sententiarum* Piotra Lombarda¹⁴. Komentarz św. Tomasza z Akwinu uchodzi za najlepszy. Napisał go w młodości, a w wieku dojrzałym nieco przerobiony zadedykował kardynałowi Hannibaldowi de Hannibalis. Charakterystyczną jego cechą jest obfite korzystanie z dorobku starożytnych filozofów greckich, arabskich i łacińskich Ojców Kościoła. Szczegól-

¹² *Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis Opera Omnia [...] Commentarius in lib. I Sententiarum (De Deo – De mysterio Trinitatis)*, vol. VII, *Praefatio*, s. VII.

¹³ *Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis Opera Omnia [...]*, vol. VII: *Commentarius in lib. I Sententiarum (De Deo – De mysterio Trinitatis)*, vol. VII, *Praefatio*, s. VII. Od początku istnienia dominikanów do 1721 r. naliczono 153 komentatorów Piotra Lombarda, a wśród nich znaleźli się: Albert Wielki, Armandus de Belovisu, Bonhominus Brito, Konrad z Hablerstatt, Durandus de Aureliaco, Durandus de Santo Portiano, Elias Bruneti, Hervaeus Natalis, Huogo de Santo Charo, Jakub z Hoogstradt, Jakub z Lausanne, Jan Capreolus, Jan z Fryburga, Jan Nyder, Jan Parisiensis, Joannes Teutonicus, Latinus de Ursinis Malebranca, Melchior Cano, Nikolaus de Gorrah, Paulus Basilius Soneinas, Petrus de Palude, Petrus de Tarantasia, Robert Holcot, Robert Kilwardby, Romanus de Roma, Sylwester de Pprio, Thomas de Hybernia, Thomas de Lorz, Thomas de Vio Kajetsan, Thomas Walleys. Ibidem.

¹⁴ L. Elders, *Thomas von Aquin*, LMA, Bd. VIII, München 1990, kol. 706.

nie dochodzi do głosu wpływ doktryny św. Augustyna i Awicenny, silniejszy niż w dziełach późniejszych¹⁵. Tekst komentarza zachował się w powstałym przed 1300 r. *Codex Parisiensis* oraz w kilku kodeksach z XV stulecia, tj. w *Moguntina* (Piotr Scoeffer, 1469), *Veneta* (Nicolaus Gensos, 1481), *Basilensis* (1492) i *Veneta* (Ockavianus Scotus, 1497). Autorstwo św. Tomasza z Akwinu potwierdzają m.in. Tholomaeus, Logotheta, Trivetus, Piotr Rogerius, Wilhelm Tocco, Bernard Guidonis i Wawrzyniec Pignon¹⁶.

Interesującą nas kwestię naukowego charakteru teologii św. Tomasz – zgodnie ze zwyczajem autorów średniowiecznych – omówił w *Prologu* komentarza, na który składa się jedyna kwestia podzielona na pięć artykułów oraz w kwestii I trzeciego paragrafu złożonej z czterech artykułów.

Prolog św. Tomasza z Akwinu do komentarza do *Sentencji Piotra Lombarda*

Spośród licznych zdań, które wyszły od różnych [uczonych] o mądrości, czym mianowicie byłyby prawdziwa mądrość, jedną szczególnie mocną i prawdziwą przekazał Apostoł mówiąc, że „[...] dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą [...] który stał się dla nas mądrością od Boga” (1 Kor 1, 24 i 30). Nie powiedziano jednak, że sam Syn jest mądrością, ponieważ Ojciec i Syn i Duch Święty są jedną mądrością, tak jak i jedną istotą; ale ponieważ mądrość w pewien szczególny sposób jest przydzielana Synowi, dlatego że dzieła mądrości wydają się najbardziej zgadzać z Jego przymiotami. Bo przez mądrość Boga zostały ukazane ukryte [prawdy] rzeczy boskich, są powoływane do istnienia dzieła stworzeń, nie tylko są stwarzane, lecz są odnawiane i doskonalone: tą, mówię, doskonałością, dzięki której każda rzecz nazywa się doskonałą, o ile osiąga własny cel. To, że ukazywanie rzeczy boskich należy do mądrości Boga wynika z tego, że sam Bóg przez swoją mądrość całkowicie i doskonale poznaje siebie samego. Stąd jeśli coś z Niego poznajemy, wypada, by od Niego pochodziło, ponieważ wszelka niedoskonałość od doskonałości bierze swój początek: stąd mówi się w Księdze Mądrości: „Któż poznał Twój zamysł, gdyś nie dał mądrości” (Mdr 9, 17). To zaś objawienie jest ukazywane jako w szczególny sposób dokonane przez Syna: On jest bowiem Słowem Ojca

¹⁵ *Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis Opera omnia [...]* vol. VII: *Commentarius in lib. I Sententiarum (De Deo – De mysterio Trinitatis)*, vol. VII, *Praefatio*, s. VII; M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Vaeterzeit*, s. 76-77.

¹⁶ *Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis Opera omnia [...]* vol. VII: *Commentarius in lib. I Sententiarum (De Deo – De mysterio Trinitatis)*, vol. VII, *Praefatio*, s. VIII; M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Vaeterzeit*, s. 77.

zgodnie z tym, co mówi św. Jan (J 1); stąd Jemu przypada objawienie tak mówiącego Ojca jak i całej Trójcy. Dlatego mówi św. Mateusz: „Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić” (Mt 11, 27); a św. Jan: „Boga nikt nigdy nie widział. Ten Jednorodzony Bóg, który jest na łonie Ojca [o Nim] pouczył”. (J 1,18). Słusznie więc się mówi, [że] z osoby Syna: „Ja mądrość dałam początek rzekom”. Przez te rzeki rozumiem ten odwieczny proces, dzięki któremu Syn od Ojca, i Duch Święty od obydwu w niepojęty sposób pochodzą. Te rzeki niegdyś były ukryte i w pewien sposób zanurzone w podobieństwach stworzeń, oraz w niejasnościach pism, tak żeby niektórzy z mędrców mogli przyjąć wiarą tajemnicę Trójcy Świętej. Przybył Syn Boga i znajdujące się [w Bogu] strumienie [wód] wyprowadził ogłaszając imię Trójcy Świętej: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19). Dlatego też Hiob [napisał]: „[...] tamuje się źródła rzek, by skarby wydobyć na powierzchnię” (Hi 28, 11). I to jest treścią księgi pierwszej.

Drugim [zagadnieniem] związanym z mądrością Boga jest powoływanie stworzeń do istnienia: ma ona o rzeczach stworzonych nie tylko wiedzę teoretyczną, lecz także jest mądrością zdolną do działania, podobnie jak artysta o rzeczach [przez siebie] wytworzonych; dlatego w Psalmie 53 [mówi się]: „Ty wszystko mądrze uczyniłeś”. A sama mądrość mówi: „Ja byłam przy Nim mistrzynią, rozkoszą Jego dzień po dniu, cały czas igrając przed Nim” (Prz 8, 30). Także to w szczególny sposób przypisuje się Synowi, gdyż jest On obrazem Boga niewidzialnego, i na Jego kształt wszystko zostało ukształtowane: stąd „On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone” (Kol 1, 15) i: „Wszystko przez Nie się stało” (J 1, 3). Słusznie więc mówi się o osobie Syna: „Ja jakby potoki niezmiernie wody ze źródła”; w tym [powiedzeniu] zwraca się uwagę] na kolejność i sposób stworzenia; na kolejność, ponieważ jak potoki odpływają od rzeki, tak powstawanie czasowych stworzeń od odwiecznego procesu osób [w Trójcy Świętej]: stąd w *Psalmie* 148 się mówi: „On bowiem nakazał i zostały stworzone” (Ps 148, 5). Zrodził Słowo, w którym był, aby [wszystko] się stało, według Augustyna *Super Genesim ad litteram* (II, rozdz. II, col. 248, t. 3). Według Filozofa¹⁷ zawsze to, co istnieje jako pierwsze, jest przyczyną [rzeczy] późniejszych (*Metafizyka* II); stąd pierwsze pochodzenie jest przyczyną i racją każdego następnego pochodzenia. Sposób natomiast jest wskazany w odniesieniu do dwóch: mianowicie ze strony stwarzającego, który wypełniwszy wszystko z niczym się nie zrównał; co się zaznacza mówiąc „niezmierzone wody”. Tak samo od strony stworzenia: ponieważ jak wody występują

¹⁷ Św. Tomasz z Akwinu nazywa Arystotelesa Filozofem, a Awerroesa Komentatorem.

poza brzeg rzeki, tak stworzenie pochodząc od Boga wykracza poza jedność [Jego] istoty, w której jak w korycie [rzeki] zawiera się działanie wszystkich osób. I to jest treścią księgi drugiej.

Trzecim [problemem], który dotyczy mądrości Boga, jest naprawa dzieł [stworzenia]. Rzecz powinna być naprawiona przez to, przez co została stworzona; stąd to, co powstało przez mądrość, wypada, by przez mądrość zostało naprawione; stąd mówi się: „I tak ścieżki mieszkańców ziemi stały się proste, a ludzie poznali, co Tobie przyjemne, i wybawiła ich Mądrość” (Mdr 9, 19). Ta naprawa szczególnie została dokonana przez Syna, i dlatego On stał się człowiekiem i naprawiwszy człowieka, w pewien sposób naprawił to wszystko, co zostało uczynione dla człowieka; stąd: „[...] i aby przez niego znów pojednać z sobą: przez Niego – i to, „co na ziemi, i to, co w niebiosach” (Kol 1, 20). Słusznie więc mówi się osobie Syna: „Ja jak rzeka Diorix i jak akwedukt wypłynąłem z rajy”. Tym rajem jest chwała Boga Ojca, z której wszedł na dolinę naszej nędzy; nie to, że ją [chwałę Ojca] porzucił, lecz dlatego, że [ją] ukrył: i dlatego „Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat” (J 16, 28). I o tym wyjściu wiadomo dwie [sprawy], to jest sposób i owoc. Diorix jest rzeką najszybszą; dlatego ukazuje [ona] sposób, w jaki Chrystus mocą miłości zrealizował tajemnicę naszej naprawy; i stąd: „[...] bo przyjdzie On jak gwałtowny potok pędzony tchnieniem Pańskim” (Iz 59, 19). Owoce natomiast jest wskazany tam, gdzie się mówi: „Jak akwedukt”: jak bowiem akwedukty z jednego źródła prowadzą oddzielnie [wodę] dla nawodnienia ziemi, tak od Chrystusa wypływają rodzaje różnych łask dla użyźnienia Kościoła zgodnie z tym co jest powiedziane: „On ustanowił jednych apostołami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami i nauczycielami dla przysposobienia świętych do wykonywania posługi, celem budowania Ciała Chrystusowego” (Ef 4, 11). I tego dotyczy przedmiot trzeciej księgi, w której części pierwszej przedstawia się tajemnice naszej naprawy, w drugiej [mówi się] o łaskach udzielanych nam przez Chrystusa.

Czwartym [zagadnieniem], które odnosi się do mądrości, jest doskonałość, dzięki której rzeczy są podtrzymywane w celu. Likwidując bowiem cel, pozostaje bezsens, z którym mądrość się nie zgadza; stąd mówi się, że mądrość „Sięga potężnie od krańca do krańca i włada wszystkim z dobrocią” (Mdr 8,1). Każda [rzecz] znajduje się na swoim miejscu, gdy jest umiejscowiona w swoim celu, którego pragnie ze swej natury. To także w szczególny sposób należy do Syna, który będąc prawdziwym i naturalnym Synem Boga, doprowadził nas do ojcowskiego dziedzictwa; stąd: „Przystało bowiem Temu, dla którego wszystko i przez którego wszystko, który wielu synów do chwały doprowadza” (Hbr 2, 10). Dlatego słusznie się mówi: „Powiedziałem: będę się troszczył o ogród z drzewami owocowymi”. Dla osiągnięcia bowiem celu wymaga się przygotowania,

i dzięki temu wszystko, co jest nie z nim do pogodzenia jest usuwane; tak również Chrystus, by nas doprowadzić do celu wiecznej chwały, przygotował lekarstwo sakramentów, którymi rana grzechu jest od nas usuwana. I tak w przytoczonych słowach zawierają się dwa [problemy]; mianowicie przygotowanie, które się dokonuje przez sakramenty i wprowadzenie do chwały. Pierwsze zgodnie z tym co się mówi: „Powiedziałem, że będę się troszczył o ogród drzew owocowych”. Tym ogrodem jest bowiem Kościół, o którym [się mówi]: „Ogrodem zamkniętym jesteś, siostró ma, oblubienico” (Pnp 4,12): są w nim różne rośliny, zgodnie z różnymi zastępami świętych, które wszystkie ręka Wszechmocnego zasadziła. Ten ogród jest użyźniany przez Chrystusa strumieniami sakramentów, które wypłynęły z jego boku: dlatego też, aby podkreślić piękno Kościoła, mówi się: „Jakubie, jakże piękne są twoje namioty” (Lb 24, 5), a potem się dodaje: „[...] jak ogrody nad brzegiem strumieni” (Lb 24,6). I dlatego szafarze Kościoła, którzy udzielają sakramentów są nazywani „podlewaczami”: „Ja siałem, Apollos podlewał” (1 Kor 3, 6). Doprowadzenie natomiast do chwały opisuje się następująco: tym, co następuje: *I nasycę potomstwo moje owocami*”. Potomstwem samego Chrystusa są wierni Kościoła, których własnym trudem jakoby matka zrodził: o tym zrodzeniu: „Czyżbym Ja, który otwieram łono matki, nie sprawił urodzenia dziecka? – mówi Pan” (Iz 66, 9). Owocem zaś tego rodzenia są święci, którzy są w chwale: o tym owocu: „Niech wejdzie miły mój do swego ogrodu i spożywa jego najlepsze owoce” (PnP 4, 16). Syci ich najobfitszym daniem siebie; o tym nasyceniu: A moja dusza będzie radować się w Panu, będzie się weselić z Jego ratunku (Ps 35, 9). I nazywa się to obfitością, ponieważ wykracza poza wszelką miarę poznania i pragnienia: stąd: Ani ucho nie słyszało, ani oko nie widziało, żeby jakiś bóg poza Tobą czynił tyle dla tego, co w nim pokłada nadzieję (Iz 64,3). I w tym dotyka się przedmiotu czwartej księgi: w jej pierwszej części porusza się zagadnienie sakramentów; w drugiej [jest mowa] o chwale zmartwychwstania. I tak wygląda na podstawie poprzednich słów zamiar [autora] ksiąg *Sentencji*.

KWESTIA PIERWSZA

Dla jasności nauki świętej, która jest przekazywana w tej księdze, stawia się pięć pytań: (1) o jej konieczność, (2) założywszy, że jest konieczna [pyta się o to], czy jest jedna czy też jest ich więcej, (3) jeśli jest jedna, to czy jest praktyczna czy teoretyczna; a jeśli teoretyczna, to czy [jest ona] mądrością, czy nauką czy pochodzi od intelektu; (4) o jej przedmiot; (5) o metodę.

ARTYKUŁ PIERWSZY

Czy poza naukami przyrodniczymi jest człowiekowi konieczna inna nauka?

W [artykule] pierwszym postępuje się tak.

1. Wydaje się, że obok nauk przyrodniczych człowiekowi nie jest potrzebna żadna inna nauka. Jak bowiem mówi Dionizy w *Liście do Polikarpa* (par. 2) [pisze:] „filozofia jest poznaniem tych rzeczy, które istnieją”; i słusznie, dodając w szczególach, że w filozofii mówi się o każdym rodzaju rzeczy istniejących; to jest o Stwórcy i bytach stworzonych, tak o tych, które istnieją jako twory przyrody, jak i o tych, które istnieją dzięki naszemu działaniu. Ale żadna nauka nie może być o [czymś innym] jak tylko o rzeczach istniejących, ponieważ o niebycie nie ma nauki.

2. Tak samo wszelka doktryna prowadzi do doskonałości: albo intelektu, jak nauki teoretyczne, lub skutku prowadzącego do dzieła, jak w naukach praktycznych. Lecz obydwie dokonują się przez filozofię, ponieważ przez nauki demonstratywne doskonalili się intelekt, a przez moralne uczucia. A więc nie jest konieczna inna doktryna.

3. Ponadto niektóre rzeczy mogą być poznane za pomocą naturalnego intelektu na podstawie zasad [działania] rozumu lub zostały przekazane w filozofii, lub mogą być odkryte za pomocą zasad filozoficznych. Ale dla doskonałości człowieka wystarcza to poznanie, które może pochodzić z naturalnego intelektu. A więc poza filozofią nie jest konieczna inna doktryna. Dowód przesłanki średniej. To, co samo z siebie uzyskuje swą doskonałość, jest doskonalsze od tego, co samo z siebie nie może [jej] uzyskać. Ale inne zwierzęta i stworzenia zmysłowe na podstawach wyłącznie naturalnych osiągają swój cel; chociaż nie bez Boga, który sprawia wszystko we wszystkim. A więc i człowiek, ponieważ jest doskonalszy od nich, przez intelekt naturalny może mieć poznanie wystarczające dla swej doskonałości.

Przeciwko [temu] jest [zdanie] z Listu do Hebrajczyków (Hbr 11, 6): „Bez wiary zaś nie można podobać się Bogu”. Podobanie się Bogu jest w najwyższym stopniu konieczne [dla człowieka]. Ponieważ więc do tych [rzeczy], które należą do wiary, filozofia nie może [wystarczyć], potrzebna jest jakaś nauka, która rozpoczyna się od [prawd] wiary.

Tak samo, skutek nieproporcjonalny do [swej] przyczyny niedoskonale prowadzi do poznania tej przyczyny. Takim natomiast skutkiem jest każde stworzenie względem Stwórcy, od którego jest nieskończenie oddalone. Więc niedoskonale prowadzi do jego poznania. Ponieważ zaś filozofia nie postępuje [inaczej] jak tylko na podstawie zasad wziętych ze stworzeń, jest niewystarczająca do poznania Boga. Wypada, by istniała jakaś inna wyższa doktryna, która opiera się na objawieniu i uzupełnia braki filozofii.

Rozwiązanie. – Dla jasności tego [problemu] trzeba wiedzieć, że wszyscy, którzy poprawnie myślą, kontemplację Boga uważają za cel ludzkiego życia. Kontemplacja Boga jest jednak dwojaka. Jedna na podstawie stworzeń, i ta jest niedoskonała z racji już wypowiedzianej, i którą to kontemplację Filozof w *Etyce* (10, rozdz. 9) uznał za szczęście, które jednak jest szczęściem drogi¹⁸; i do niego wiedzie wszelkie poznanie filozoficzne, które rozpoczyna się od racji [wyprowadzonych] z [poznania] stworzeń. Jest inna kontemplacja Boga, przy pomocy której widzi się [Go] bezpośrednio w jego istocie; i ta jest doskonała, która będzie w ojczyźnie¹⁹ i jest dla człowieka możliwa na podstawie wiary. I stąd to, co się odnosi do celu, powinno być proporcjonalne do niego, ponieważ człowiek jest prowadzony do tej kontemplacji w stanie drogi nie przez poznanie stworzeń, lecz przez poznanie bezpośrednio inspirowane boskim światłem; i takie jest poznanie teologiczne. Z tego możemy wyprowadzić dwa wnioski. Jednym jest ten, że ta nauka, jako pierwsza, kieruje wszystkimi pozostałymi naukami; drugim jest to, że teologia domaga się uległości ze strony wszystkich innych nauk jako [jej] podporządkowanych, co widać we wszystkich naukach, których cel jednej znajduje się w celu innej, jak cel umiejętności tworzenia maści, którym jest tworzenie lekarstw, jest przyporządkowany celowi medycyny, którym jest zdrowie: stąd lekarz rozkazuje temu, kto tworzy maść i posługuje się maściami przez niego uczynionymi dla [osiągnięcia] swego celu. Tak, a ponieważ cel całej filozofii jest poniżej celu teologii i do niego przyporządkowany, teologia powinna rozkazywać wszystkim innym naukom i posługiwać się tym, co w nich jest przekazywane.

W odniesieniu do pierwszego [zarzutu] trzeba więc powiedzieć, że chociaż filozofia traktuje o istniejących [bytach] zgodnie z twierdzeniami wziętymi z [wiedzy] o stworzeniach, wypada jednak, żeby była inna [nauka], która by rozważała rzeczy istniejące w świetle zasad otrzymanych z objawienia bożego.

I tym samym przyjmuje się odpowiedź na drugi [zarzut]: że filozofia wystarcza do [osiągnięcia] doskonałości intelektu w aspekcie poznania naturalnego, a uczucie w odniesieniu do cnoty nabytej; i dlatego należy uznać, że istnieje inna nauka, przez którą intelekt się doskonali co do poznania wlanego, a uczucie co do miłości darmo danej.

Co do trzeciego [zarzutu] trzeba powiedzieć, że w tych [rzeczach], które uzyskują takie samo dobro jako cel, przyjmuje się zdanie stwierdzające, że coś jest bardziej godne od tego, co samo przez siebie nie może być uzyskane. A to, co uzyskuje doskonałe dobro za pomocą wielu działań i środków, jest bardziej godne od tego, co zyskuje niedoskonałe dobro za pomocą mniej licznych lub

¹⁸ Łacińskie wyrażenie *in via* oznacza tyle, co „stan człowieka podczas życia ziemskiego”.

¹⁹ Wyrażenie *in patria* oznacza „stan człowieka zbawionego”.

przez samo siebie, jak mówi Filozof w V księdze *O niebie i ziemi* (tekst 53, czy rozdział 12); i tak się ma człowiek w odniesieniu do innych stworzeń, który został stworzony do uczestniczenia w boskiej chwale.

ARTYKUŁ DRUGI

Czy poza fizyką powinna być tylko jedna nauka?

W drugim [artykule] postępuje się tak. 1. Wydaje się, że obok nauk o przyrodzie powinna być nie tylko jedna nauka, lecz wiele. O wszystkich bowiem [rzeczach], o których człowiek zdobywa wiedzę w oparciu o racje wzięte ze stworzeń, może być poinformowany w oparciu o racje boskie. Ale nauki posługujące się racjami ze stworzeń są liczne, różniące się rodzajem i gatunkiem, jak [nauka] moralna, przyrodnicza itd. A więc nauki posługujące się racjami boskimi powinny być liczne.

2. Tak samo, jedna nauka należy do jednego rodzaju, jak mówi Filozof w I księdze *Analitik Drugich*, tekst 43. Ale Bóg i przyroda, o których mówi się w nauce boskiej, nie sprowadzają się do jednego rodzaju ani jednoznacznie, ani analogicznie. Więc nauka boska nie jest jedna. Dowód przesłanki średniej. Którękolwiek [rzeczy] zgadzają się w jednym rodzaju jednoznacznie bądź analogicznie, uczestniczą w czymś jednym, albo ze względu na wcześniej i później, jak substancja i przypadłość w pojęciu bytu, bądź na zasadzie podobieństwa, jak koń i wół ze względu na pojęcie zwierzęcia. Ale Bóg i stworzenia nie uczestniczą w czymś jednym i tym samym, ponieważ coś byłoby prostsze i wcześniejsze od obydwu. Więc w żaden sposób nie sprowadzają się do jednego i tego samego rodzaju.

3. Tak samo, te [rzeczy], które pochodzą z naszego działania, jak akty cnót i te [rzeczy], które pochodzą z działania przyrody, nie sprowadzają się do tej samej nauki; lecz jedno należy do [nauki] moralnej, drugie do [nauki] przyrodniczej. Ale nauka boska traktuje o tych [rzeczach], które pochodzą od naszych działań, traktując o cnotach i przykazaniach; traktuje także o tych [rzeczach], które nie pochodzą z naszego działania, jak [na przykład] o aniołach i innych stworzeniach. Tak więc wydaje się, że nie ma jednej nauki.

Przeciwnie, jakiegokolwiek [rzeczy] spotykają się w jednym pojęciu, mogą należeć do jednej nauki: stąd także wszystko, co należy do zakresu pojęcia bytu, należy do metafizyki. Lecz nauka boska traktuje o rzeczach w świetle rozumu boskiego, który wszystko [w sobie] zawiera: wszystko bowiem istnieje dzięki Niemu i dla Niego. Więc ona istniejąc jako jedna, może być o różnych [rzeczach].

Ponadto to, co jest [przedmiotem] różnych nauk, jest omawiane oddzielnie i w różnych księgach. Lecz w Piśmie świętym, w jednej i tej samej księdze,

niekiedy na przemian omawia się obyczaję, niekiedy [problem] Stwórcy, niekiedy [jest mowa] o stworzeniach, jak to widać prawie we wszystkich księgach. Więc na tej podstawie nauka nie jest odróżniana.

Rozwiązanie problemu

Odpowiadam. Do tego trzeba wiedzieć, że im jakieś poznanie jest wyższe, tym bardziej ma charakter jednolity i odnosi się do większej liczby [rzeczy]: stąd intelekt Boga, który jest najwyższy, poprzez jedność, którą jest sam Bóg, posiada wyraźne poznanie wszystkich rzeczy. I tak, ponieważ ta wiedza jest najwyższa i najskuteczniejsza dzięki samemu światłu natchnienia boskiego, sama trwając, niez wielokrotniona, jest wiedzą o różnych rzeczach, nie tylko w ogólności jak metafizyka, w której rozważa się wszystko, o ile jest bytem, nie zniżając się do właściwego poznania [przedmiotów] moralnych lub przyrodniczych. Pojęcie bowiem bytu, ponieważ jest zróżnicowane, odnosząc się do różnych [bytów], nie wystarcza do gatunkowego poznania rzeczy; dla ukazania ich boskie światło, trwając w sobie jako jedność, jest skuteczne, jak twierdzi błogosławiony Dionizy na początku *Hierarchii niebieskiej*.

Co do pierwszego [zarzutu] trzeba więc powiedzieć, że boskie światło, z którego pewności pochodzi ta nauka, jest skuteczne do ukazania tych wielu [rzeczy], które w różnych naukach filozoficznych są przekazywane, z ich pojęć do ich poznania prowadzących; i dlatego nie potrzeba tej nauki zwielokrotniać.

Co do drugiego [zarzutu] powiedzieć trzeba, że Stwórca i stworzenie sprowadzają się do jednego nie ogólnością jednoznaczności, lecz analogii. Taka zaś ogólność może być dwójaka. Albo na tej podstawie, że pewne [rzeczy] uczestniczą w czymś jednym według wcześniej i później, jak możność i akt w pojęciu bytu i podobnie substancja i przypadłość; albo na tej podstawie, że coś jednego otrzymuje istnienie i pojęcie od czegoś drugiego; i taka jest analogia stworzeń do Stwórcy: stworzenie bowiem nie ma istnienia inaczej jak tylko zstępując od pierwszego bytu i nie określa się bytu inaczej jak tylko o ile upodobnia się do bytu pierwszego; i podobnie jest o mądrości i o wszystkich innych, które się orzeka o stworzeniach.

Co do trzeciego [zarzutu] trzeba powiedzieć, że to, co pochodzi z naszego działania i to co z działania przyrody rozważane w świetle własnych zasad, nie należy do tej samej doktryny. Jedna jednak nauka może rozważać obydwie, które posiada pewność dzięki światłu boskiemu, które jest skuteczne do poznania obydwóch.

Można jednak jeszcze inaczej powiedzieć, [twierdząc] że moc jaką ma teolog, nie pochodzi z naszego działania: raczej ją sprawia w nas sam Bóg, ale bez nas, według Augustyna, II księga *De libero arbitrio*.

ARTYKUŁ TRZECI

Czy jest praktyczna, czy teoretyczna?

W trzecim artykule tak się postępuje. 1. Wydaje się, że ta doktryna jest praktyczna. Celem bowiem praktycznej jest działanie, zgodnie z Filozofem w II księdze *Metafizyki*. Ale ta doktryna, która jest o wierze, pierwszorzędnie dotyczy dobrego działania; stąd „Wiara bez uczynków jest martwa” (Jak 2, 26); i „Dobry intelekt dla wszystkich czyniących go” (Ps 110, 10). Więc wydaje się, że jest praktyczna.

Przeciwnie, na początku *Metafizyki* mówi Filozof, że najszlachetniejsza z nauk istnieje ze względu na nią samą. Praktyczne jednak nie są ze względu na nie same, lecz ze względu na działanie. Zatem, ponieważ powinna ona być najszlachetniejszą z nauk, nie będzie praktyczna.

Ponadto nauka praktyczna traktuje tylko o tych [rzeczach], które pochodzą z naszych działań. Ta zaś doktryna rozważa o aniołach i innych stworzeniach, które nie pochodzą z naszych działań. Nie jest więc praktyczna lecz teoretyczna²⁰.

Poza tym stawia się pytanie, czy jest ona mądrością; i wydaje się, że nie. Ponieważ, jak mówi Filozof na początku *Metafizyki*, mędrzec powinien mieć najwyższą pewność na temat przyczyn. Lecz w tej doktrynie nikt nie ma najwyższej pewności; ponieważ wiara, której ta doktryna dotyczy, znajduje się niżej nauki i ponad prawdopodobieństwem. A więc nie jest mądrością.

Przeciwnie: „Przepowiadamy mądrość wśród doskonałych” (1 Kor 2, 6). Skoro więc [św. Paweł] tej doktryny sam nauczał i o niej mówi, wydaje się, że jest ona mądrością.

Odpowiedź. – Odpowiadam stwierdzając, że ta nauka, chociaż jest jedna, jednak jest doskonała i dzięki skuteczności boskiego światła wystarczająca dla każdej ludzkiej doskonałości, jak to wynika z tego, co powiedziano wcześniej. Stąd udoskonala człowieka tak do słusznego działania, jak i w odniesieniu do kontemplacji prawdy: stąd gdy odnosi się do jednego jest praktyczna, ale również teoretyczna. Lecz ponieważ wszelka nauka powinna być określana ze względu na cel, a celem ostatecznym tej nauki jest kontemplacja pierwszej prawdy w ojczyźnie, a więc [teologia] pierwszorzędnie jest teoretyczna. A ponieważ według Filozofa (*Etyka*, księga VI, rozdz. VII) są trzy władze teoretyka, mianowicie mądrość, nauka i intelekt, mówimy, że jest mądrością dlatego, że rozważa najwyższe przyczyny i jest jakoby głową, pierwszą i porządkującą wszystkie nauki: i należy ją także bardziej nazywać mądrością niż

²⁰ W tym miejscu św. Tomasz z Akwinu porusza krótko problem naukowości teologii, opowiadając się za takim jej charakterem, czego podstawą jest jednolitość przedmiotu rozważań teologicznych.

metafizyką, ponieważ rozważa przyczyny najwyższe na sposób samych przyczyn, gdyż przez natchnienie bezpośrednio otrzymane od Boga; metafizyka natomiast rozważa najwyższe przyczyny w oparciu o pojęcia wzięte ze stworzeń. Dlatego ta doktryna bardziej powinna być nazywana boską niż metafizyka: gdyż jest boska tak w aspekcie przedmiotu, jak i sposobu przyjmowania [twierdzeń]; metafizyka jednak tylko co do przedmiotu. Ale mądrość, jak mówi Filozof w VIII lub VII rozdziale VI księgi *Etyki*, rozważa wnioski i pryncypia; i dlatego mądrość jest nauką i intelektem; gdyż nauka powinna być o wnioskach, a intelekt o pryncypiach.

Do pierwszego [zarzutu] należy powiedzieć, że działanie nie jest ostatnim zamierzeniem w tej nauce, lecz raczej kontemplacja pierwszej prawdy w ojczyźnie, jak mówi Mt 5, 8: „Błogosławieni czystego serca”; i dlatego bardziej jest teoretyczną niż praktyczną.

Dwa inne przyjmujemy.

Rozwiązanie II. – Do tego, o co wyżej się pyta, należy powiedzieć, że ta doktryna jest nauką, jak powiedziano; i że się potwierdza, że jest ona o jednostkowych [rzeczach], o ile są jednostkami, ale o ile są przykładami tych, które mają być wykonane: i tego używa się także w nauce moralnej, ponieważ działania jednostek również odnoszą się do jednostkowych [rzeczy]; stąd przez jednostkowe przykłady, to co się odnosi do obyczajów lepiej jest ukazywane, albo należy powiedzieć, że w nauce należy rozważyć dwa [problemy], to jest pewność, ponieważ nauką nazywa się nie jakiegokolwiek poznanie, lecz tylko o charakterze pewnościowym; tak samo [dlatego], że ona [pewność] sama jest celem badania; wszystko bowiem, co jest w nauce, jest kierowane do wiedzy. Z tych dwóch nauka posiada dwa. Z pierwszego ma to, że [pewność] pochodzi z koniecznych: z przygodnych bowiem nie może wynikać pewność; z drugiego, że [pewność] pochodzi z niektórych; lecz to się dzieje w różny sposób w różnych, ponieważ nauki wyższe [pochodzą] z pryncypiów oczywistych, jak geometria i tego rodzaju, posiadające pryncypia oczywiste, jak: jeśli od dwóch równych odejmiesz równe itd. Nauki natomiast niższe, które są podporządkowane wyższym, nie pochodzą z pryncypiów oczywistych, lecz przejmują wnioski udowodnione w naukach wyższych i nimi się posługują jako pryncypiami, które wprawdzie nie są pryncypiami, lecz w naukach wyższych są dowodzone za pomocą pryncypiów oczywistych, jak perspektywa, której przedmiotem jest linia widoczna i jest podporządkowana geometrii, z której także przejmuje to, co się udowadnia o linii jako linii i za ich pomocą, jak przez pryncypia, dowodzi wniosków dotyczących linii jako widzialnej. Jaka wiedza może być dwójako wyższa nad inną: albo z racji przedmiotu, jak geometria, która jest o wielkości, jest wyższa od perspektywy, która traktuje o linii widzialnej; albo z powodu sposobu poznawania, i tak teologia jest niższa od

wiedzy, która jest w Bogu. My bowiem niedoskonale poznajemy to, co On sam poznaje najdoskonalej, i jak nauka podporządkowana od wyższej przejmuje niektóre [twierdzenia] i nimi jako pryncypiami się posługuje; tak teologia przejmuje artykuły wiary, które bezbłędnie sprawdzone w wiedzy Boga uznaje i im wierzy i tak przystępuje do dowodzenia dalej tego, co wynika z artykułów wiary. Jest więc teologia nauką jakby podporządkowaną wiedzy boskiej, od której otrzymuje swe pryncypia.

W odniesieniu do innego [zarzutu] trzeba powiedzieć, że ta doktryna ma jako pierwsze pryncypia artykuły wiary, które przez światło wiary wlane są oczywiście posiadającemu wiarę, podobnie jak pryncypia naturalnie nam dane poprzez światło intelektu czynnego. Nie dziwi, jeśli dla niewierzących, którzy nie mają światła wiary, nie są oczywiste: ponieważ także pryncypia naturalnie dane nie byłyby bez światła intelektu czynnego. I z tych pryncypiów, nie odrzucając pryncypiów ogólnych, postępuje ta nauka; nie posiada ona metody do dowodzenia, lecz jedynie metodę ich obrony przed przeciwnikami, jak również jakiś [inny] uczony nie może dowodzić swoich pryncypiów.

Do innego [zarzutu] trzeba powiedzieć, że, jak posiadania pierwszych pryncypiów nie uzyskuje się przez inne nauki, lecz posiada się je z natury; lecz uzyskuje się posiadanie wniosków wyprowadzanych z pierwszych pryncypiów: tak także w tej doktrynie nie otrzymuje się posiadania wiary, która jest jakby posiadaniem pryncypiów; lecz otrzymuje się posiadanie tych, które z nich są wyprowadzane, i które do ich obrony się nadają. Drugie przyjmujemy.

Rozwiązanie III. – W odniesieniu do tego, co już powiedziano, pyta się, czy jest mądrością, trzeba powiedzieć, że w najważniejszym znaczeniu jest mądrością, jak to zostało powiedziane. A to się zarzuca, że nikt nie jest najbardziej pewnym w tej nauce, mówimy, że jest to fałszywe: więcej bowiem wierzący i mocniej przyjmuje to, co należy do wiary niż nawet pierwszym pryncypiom rozumu. A ponieważ się mówi, że wiara jest poniżej nauki, nie mówi się o wierze wlanej, lecz o wierze nabytej, która jest prawdopodobieństwem wzmocnionym dowodami. Posiadanie bowiem tych pryncypiów, to jest artykułów [wiary], nazywa się wiarą a nie poznaniem, ponieważ te pryncypia są ponad rozumem, i dlatego rozum ludzki nie jest w stanie doskonale ich pojąć; i tak staje się poznaniem z brakami, nie z powodu braku pewności tego, co zostało poznane, lecz braku występującego w poznającym. Ale jednak rozum prowadzony przez wiarę się umacnia tak, by to, co jest przedmiotem wiary pełniej poznawał i wtedy je w jakiś sposób rozumiał; stąd mówi się według innej wersji tłumaczenia u Iz 7, 9: „Jeśli nie uwierzycie, nie zrozumiecie”.

ARTYKUŁ CZWARTY

Czy Bóg jest przedmiotem tej nauki?

W czwartym tak się postępuje. 1. Wydaje się, że Bóg jest przedmiotem tej nauki. Wszelka bowiem nauka jest nazywana i otrzymuje tytuł od swego przedmiotu. A ta nauka nazywa się teologią, czyli mową o Bogu. Więc wydaje się, że Bóg powinien być jej przedmiotem.

Przeciwko [temu], Boecjusz w traktacie *O Trójcy świętej* (rozdz. II) mówi, że prosta forma nie może być przedmiotem. Tymczasem Bóg jest tego rodzaju. Więc nie może być przedmiotem.

2. Tak samo wydaje się [być] według Hugona ze św. Wiktora, że dzieła naprawy byłyby [jej] przedmiotem: tak bowiem mówi w dziele *De sacramentis* (księga I, część I, rozdział II), że „dzieła pierwszego stworzenia są przedmiotami innych nauk, dzieła zaś naprawy są przedmiotem teologii”. Więc itd.

Przeciwko [tym stanowiskom stwierdza się], że cokolwiek bada się w nauce powinno zawierać się w jej przedmiocie. Ale w teologii jest mowa o dziełach stworzenia, jak widać w Księdze Rodzaju. Więc wydaje się, że dzieła naprawy nie są jej przedmiotem.

3. Tak samo wydaje się, że rzeczy i znaki są [jej] przedmiotem: to bowiem jest przedmiotem w naukach, czego dotyczy cały zamiar nauki. Ale cały zamiar nauki obraca się wokół rzeczy i znaków, jak mówi Magister Sentencji w dystynkcyj I, na początku. Więc rzeczy i znaki są przedmiotem [teologii].

Przeciwko [temu stwierdza się, że], z racji przedmiotu powinna się różnić jedna nauka od drugiej, ponieważ każda nauka powinna posiadać własny przedmiot. Ale o rzeczach i znakach rozważają także inne nauki. Więc nie są właściwym przedmiotem tej nauki.

Rozwiązanie. – Odpowiadam, że przedmiot nauki posiada nie mniej niż trzy odniesienia.

Pierwszym jest to, że cokolwiek jest w nauce, powinno się zawierać w przedmiocie. Stąd rozważając ten warunek twierdzili, że rzeczy i znaki są przedmiotem tej nauki; niektórzy jednak całego Chrystusa, to jest głowę i członki; dlatego, że cokolwiek się przekazuje w tej nauce, do tego wydaje się sprowadzać [jej przedmiot]. Drugie odniesienie jest to, że w nauce poznanie przedmiotu pierwszorzędnie jest zamierzone w nauce. Stąd, ponieważ ta nauka pierwszorzędnie zmierza do poznania Boga, twierdzili, że [On] jest jej przedmiotem. Trzecie odniesienie jest to, że na podstawie przedmiotu odróżnia się [jedną] naukę od wszystkich innych; ponieważ nauki dzielą się podobnie jak rzeczy, jak się mówi w *O duszy* (księga III, tekst. 38 lub rozdz. VIII): i zgodnie z tym poglądem niektórzy twierdzili, że to, co jest przedmiotem wiary jest przedmiotem tej nauki. Ta bowiem nauka tym różni się od wszystkich innych,

że postępuje pod natchnieniem wiary. Niektóre jednak dzieła odnowy, dlatego, że cała ta nauka jest przyporządkowana do uzyskania skutku odnowienia. Jeśli jednak chcemy znaleźć przedmiot, który to wszystko by objął, możemy powiedzieć, że przedmiotem tej nauki jest byt boski poznawalny pod natchnieniem. Wszystko bowiem, co jest rozważane w tej nauce jest albo Bogiem, albo to, co jest jako takie z Boga i do Boga: podobnie również medyk rozważa znaki i przyczyny i tego rodzaju, o ile są zdrowe, to jest w jakiś sposób odniesione do zdrowia. Stąd o tyle coś bardziej dochodzi do prawdziwego pojęcia boskości, o ile bardziej jest rozważane w tej nauce.

Do pierwszego więc [zarzutu] trzeba powiedzieć, że Bóg nie jest przedmiotem inaczej, jak tylko jako pierwszorzędnie zamierzony i w świetle Jego pojęcia wszystko co jest w nauce, jest rozważane. Co zaś zarzuca się, że forma prosta nie może być przedmiotem, mówimy, że prawdziwe jest w odniesieniu do przypadłości: tym samym nie może być przedmiotem orzecznika w zdaniu; i wszystko takie może być przedmiotem w nauce, dopóki taki predykat o czymś może być udowodniony.

Do innego [zarzutu] trzeba powiedzieć, że dzieła odnowienia nie są we właściwym znaczeniu przedmiotem tej nauki, jak tylko o ile wszystko to, co się mówi w tej nauce jest w jakiś sposób przyporządkowane.

Do kolejnego [zarzutu] trzeba powiedzieć, że rzeczy i znaki ogólnie pojęte nie są przedmiotem tej nauki, lecz tylko o ile są jakoś boskie.

ARTYKUŁ PIĄTY

Czy sposób postępowania jest naukowy?

W piątej kwestii tak się postępuje. 1. W najszlachetniejszej nauce powinna być najszlachetniejsza metoda. Ale o ile metoda jest bardziej naukowa, tym jest bardziej szlachetna. Więc ponieważ ta nauka jest najszlachetniejsza, jej metoda powinna być w najwyższej mierze naukowa.

2. Poza tym metoda nauki powinna być proporcjonalna względem samej nauki. Ale ta nauka jest najbardziej jedna, jak wykazano. Więc i metoda jej powinna być najbardziej jedyna. Przeciwnieństwo tego jest widoczne, gdyż niekiedy postępuje się metodą grożenia, niekiedy nakazu, niekiedy innymi metodami.

3. Poza tym metoda najbardziej różniących się nauk nie powinna być jedna. A poetycka, która najmniej zawiera prawdy, najbardziej różni się od tej nauki, która jest w najwyższym stopniu prawdziwa. Więc, ponieważ ona posługuje się figurami metaforycznymi, metoda tej nauki nie powinna być taka.

4. Ponadto Ambroży w *De potestate sacra ad Gratianum* (lib. I, c. XIII, par. 84) [pisze]: „Usuń dowody tam, gdzie poszukuje się wiary”. Ale w nauce

świętej najbardziej jest poszukiwana wiara. Więc jej metoda w żaden sposób nie może być dowodząca.

Przeciwno [stwierdzeniom powyższym]. 1 Pt 3, 15: To jednak bez dowodów nie może się stać.

To samo wynika z tego, co mówi się w Tyt 1, 9 ...

Rozwiązanie. – Odpowiadam stwierdzając, że metoda jakiejś nauki powinna być poszukiwana zgodnie z rozważaniem przedmiotu, jak mówi Boecjusz w pierwszej księdze *De Trinitate* i Filozof w pierwszej księdze *Etyki*. Pryncypia natomiast tej nauki są przyjęte przez objawienie; i dlatego metoda uznawania samych pryncypiów powinna być objawiająca ze strony objawiającego, jak w wizjach prorockich i modlitewna po stronie przyjmującego, jak to widać w *Psalmach*. Ale ponieważ poza światłem wlanym trzeba, żeby posiadanie wiary różniło się w odniesieniu do określonych prawd wiary od doktryny przepowiadającego, według czego mówi się w Rz 10, 14: „W jaki sposób uwierzą temu, którego nie słyszeli?”, jak również intelekt pryncypiów naturalnie zdobytych jest określany przez przyjęte dane zmysłowe, prawda zaś głoszącego jest potwierdzana przez cuda, jak się mówi u Mk rozdział ostatni 20: „Oni zaś rozeszli się i przepowiadali wszędzie, Pan z nimi współpracował, potwierdzając ich mowę znakami”; trzeba także, żeby metoda tej nauki była opowiadaniem znaków, które przyczyniają się do umocnienia wiary: a ponieważ również te pryncypia nie są proporcjonalne do ludzkiego rozumu w stanie drogi, który zwykł ze zmysłowych rzeczy odbierać [dane], dlatego trzeba, żeby był prowadzony do ich poznania przez podobieństwa zmysłowe: stąd trzeba, żeby metoda tej nauki była metaforyczna, czy symboliczna lub paraboliczna. Z tych zaś pryncypiów w Piśmie św. prowadzi się do trzech [celów]: mianowicie do zniszczenia błędów, czego bez argumentów nie można uczynić; i dlatego wypada, by metoda tej nauki była niekiedy dowodząca tak przy pomocy autoritetów, jak również w oparciu o racje i podobieństwa naturalne. Postępuje się także z racji pouczenia o obyczajach: stąd w tym kontekście jej metoda powinna być nakazująca, jak w prawie; nakazująca i obiecująca, jak u proroków; oraz opowiadająca przykłady jak w [traktatach] historycznych. Po trzecie postępuje się do kontemplacji prawdy w kwestiach Pisma św.; i do tego trzeba, żeby metoda była dowodząca, co szczególnie zachowuje się w dokumentach z życia świętych i w tej księdze, która jakoby z nich wynikała. A zgodnie z tym tutaj również można przyjąć czworaką metodę wyjaśniania Pisma św.: gdyż zgodnie z tym przyjmuje się samą prawdę wiary i to jest sens historyczny: po drugie, że z nich idzie się do nauczania obyczajów, i jest to sens moralny; zgodnie natomiast z tym, że postępuje się do kontemplacji prawdy tych, którzy są w drodze, jest sens alegoryczny; tych, którzy są w Ojczyźnie, jest sens anagoryczny. Do zniszczenia natomiast błędów nie postępuje się ina-

czej, jak tylko przez sens literalny, dlatego, że inne sensory są przyjmowane na podstawie podobieństw i z wypowiedzi o charakterze podobieństwa nie może się brać dowód; stąd Dionizy mówi w *Liście do Tytusa*, że teologia symboliczna nie jest dowodzeniowa.

Do pierwszego więc [zarzutu] trzeba powiedzieć, że metodą naukową nazywa się tę, która związana jest z przedmiotem; stąd metoda, która jest naukową w geometrii, nie jest naukową w etyce: i zgodnie z metodą tej nauki jest najbardziej naukową, ponieważ najbardziej jest związana z przedmiotem.

Do drugiego [zarzutu] trzeba powiedzieć, że chociaż ta nauka jest jedna, to jednak jest o wielu [przedmiotach] i do wielu się odnosi i dlatego należy jej metody zwielokrotnić, jak już ukazano.

Do trzeciego [zastrzeżenia] trzeba powiedzieć, że nauka poetycka jest o tych [zagadnieniach], które z powodu braku prawdy nie mogą być ujęte rozumem; stąd wynika, żeby rozum jakby pewnymi podobieństwami się kierował: teologia natomiast jest o tych, które są ponad rozumem; i dlatego metoda symboliczna dla obydwóch jest wspólna, ponieważ obydwie są proporcjonalne do rozumu.

Do czwartego [zarzutu] trzeba powiedzieć, że dowody są zniesione w uzasadnianiu artykułów wiary; lecz do obrony wiary i uzyskiwania prawdy w zagadnieniach z pryncypiów wiary należy się posługiwać dowodami: tak także czynił Apostoł: „Skoro Chrystus zmartwychwstał, więc i zmarli zmartwychwstaną” (I Kor 15, 16).

RECENZJE I OMÓWIENIA

FORUM TEOLOGICZNE XII, 2011
ISSN 1641–1196

Gregory M.A. Gronbacher, *Personalizm ekonomiczny*, Instytut Liberalno-Konserwatywny, Lublin 1999, ss. 70

Jednym z dominujących nurtów filozofii i teologii XX w. jest niewątpliwie personalizm. Jego początki sięgają myśli Arystotelesa, Augustyna z Hippony czy też Tomasza z Akwinu. Obecnie występuje w kilku formach: społecznej (E. Mounier), egzystencjalistycznej (J.P. Sartre, M. Heidegger, G. Marcel), psychoanalitycznej (Z. Freud, C. Jung), strukturalistycznej (C. Levi-Strauss), dialogicznej (M. Buber), neotomistycznej (E. Gilson, M.A. Krapiec), czy też w postaci humanizmu integralnego (J. Maritain, J. Tischner, K. Wojtyła). Tym, co wspólne dla przedstawicieli różnych odmian personalizmu, mimo występujących między nimi różnic, jest podkreślanie szczególnej wartości i roli każdej osoby ludzkiej.

Próbie połączenia personalizmu i zasad gospodarki wolnorynkowej podejmuje w swojej niewielkiej książce *Personalizm ekonomiczny* Gregory Gronbacher – filozof i pracownik „Center for Economic Personalism” przy Instytucie Lorda Actona w Stanach Zjednoczonych. Gronbacher oparł swoją koncepcję na dwóch ważnych filarach, jakimi są polska myśl personalistyczna i ekonomia wolnorynkowa wypracowana w tzw. Szkole Austriackiej (m.in. F. von Hayek, L. von Mises).

Licząca zaledwie 70 stron publikacja składa się z następujących części: słowa do czytelnika, przedmowy, wprowadzenia, trzech rozdziałów, zakończenia i indeksu nazwisk. Układ korpusu pracy ma zatem charakter klasyczny. Każdy z rozdziałów składa się z dwóch części: historycznej i systematycznej, co podnosi walor poznawczy książki.

W „Słowie do czytelnika” tłumacz książki Jarosław Merecki SDS podkreśla, że można ją uznać za odpowiedź na encyklikę *Centesimus annus* Jana Pawła II. Papież przedstawił w niej wizję porządku społeczno-politycznego, którego fundamentem jest chrześcijańska wizja osoby i pozytywna ocena wolnego rynku. Według tłumacza trzeba mieć na uwadze dwie kwestie. Po pierwsze, rozważania Gronbachera sytuują się wprawdzie w ramach teologii moral-

nej, której częścią jest według niego katolicka nauka społeczna, ale podstawowe ich założenia można odkryć także na drodze rozumowej (s. 7). Po wtóre, zaprezentowana koncepcja jest jedynie zarysem, a nie w pełni opracowaną teorią naukową (s. 9).

Na niebezpieczeństwo pojmowania ekonomii w XX w. na wzór nauk ścisłych (matematyki i fizyki) zwraca uwagę w „Przedmowie” amerykański filozof społeczny M. Novak. Jego zdaniem, ekonomia była wcześniej traktowana jako część filozofii moralnej i antropologii. Z tej racji w pełni satysfakcjonuje go pozycja Gronbachera, który powraca do tej pierwotnej tendencji. Odwołuje się przy tym do osiągnięć tzw. Szkoły Austriackiej, której przedstawiciele koncentrowali się na podmiocie działalności gospodarczej – jego wyborach, działaniach i wartościach (s. 11–12). Novak dowartościowuje próbę syntezy personalizmu i ekonomii u Gronbachera, ponieważ one potrzebują siebie wzajemnie (s. 13).

Warto także podkreślić, że już we „Wprowadzeniu” znajdujemy odwołania do nurtu myślicieli chrześcijańskich, którzy podjęli dialog z ekonomistami dotyczący moralnych aspektów działalności rynkowej. Wynikiem tych rozmów jest zaprezentowany w książce projekt personalizmu ekonomicznego (s. 15). Ma on być przykładem prawdziwej syntezy, która unika wszelkich redukcji zarówno w dziedzinie antropologii, jak i zasad ekonomicznych (s. 16).

W rozdziale pierwszym – „Personalizm” – Gronbacher koncentruje się na zaprezentowaniu źródeł i zasad personalizmu. W części historycznej sięga do genezy terminu (F.D.E. Schleiermacher, L. Feuerbach – s. 18), następnie wyodrębnia różne jego rodzaje (idealistyczny, realistyczny, teistyczny, ateistyczny, panpsychiczny, etyczny – s. 19), w końcu dochodzi do bardziej dokładnego omówienia koncepcji personalizmu wypracowanej w Polsce. Punktem odniesienia są dla niego zwłaszcza poglądy K. Wojtyły, które wykrystalizowały się na gruncie nie tylko fenomenologii, ale także myśli E. Mouniera, B. Pascala, H. Bergsona i G. Marcela. Charakterystyczną cechą personalizmu Wojtyły jest rozpoczęcie budowania teorii człowieka od analizy ludzkiego działania, a ostateczną perspektywą w patrzeniu na byt ludzki okazuje się być religia (s. 20–22). W części systematycznej Gronbacher prezentuje główne jego tezy: centralna pozycja osoby, autonomia świadomego podmiotu, naturalna i nadprzyrodzona godność człowieka, konieczność afirmacji każdej osoby, relacyjność bytu ludzkiego, możliwość uczestnictwa we wspólnocie lub alienacji (s. 22–30).

W rozdziale drugim – „Ekonomia wolnorynkowa” – zostały przedstawione założenia gospodarki wolnorynkowej. W części historycznej Gronbacher definiuje ekonomię jako naukę społeczną zajmującą się tym, w jaki sposób jednostki zaspokajają swoje potrzeby materialne w warunkach deficytu dóbr

(s. 30), następnie omawia zadania ekonomisty (wyjaśnienie aktywności rynkowej, przewidywanie według zasad ekonomii oraz proponowanie sposobów działania – s. 30–31), prezentuje też trzy szkoły broniące wolności gospodarczej (Austriacką, Chicagowską i z Wirginii – s. 31–32). W części systematycznej przedstawia filozofię wolności ekonomicznej, która opiera się na następujących filarach: ontologicznej wolności człowieka, wymogu pracy, własności prywatnej, nierówności posiadania, potrzebie wymiany, powstaniu rynku, braku lub ograniczeniu ingerencji rządu oraz potrzebie kultury moralnej człowieka. W sposób szczególny akcentuje kwestię posiadania przez człowieka i respektowania jasnego kodeksu moralnego. Miałby on właściwie być jedynym regulatorem procesów społeczno-gospodarczych (s. 32–37). Wydaje się jednak, że taka wizja jest zbyt optymistyczna. Gronbacher nie liczy się chyba z realiami życia i ma wyidealizowany obraz człowieka.

Rozdział trzeci – „Personalizm ekonomiczny jako propozycja syntezy” – jest wypadkową poprzednich rozdziałów. Przedstawiona w nim propozycja jest próbą odpowiedzi na pytanie o możliwość stworzenia takiego systemu gospodarczego, który promowałby godność człowieka (s. 37). W części historycznej rozdziału Gronbacher dokonuje przeglądu dotychczasowych prób syntezy zasad rynkowych i moralności chrześcijańskiej. W tym celu poddaje krytyce stanowiska zarówno katolickie (dystrybucyzm, Nowy Ład Gospodarczy, solidaryzm, teologia wyzwolenia – s. 38–46), jak i poglądy niektórych teologów protestanckich (M. Luter, R. Niebuhr, J. Kalwin, A. Kuyper, J. Wesley – s. 47–56). Alternatywą dla wymienionych kierunków jest, zdaniem Gronbanchera, personalizm ekonomiczny, którego założenia mają swoje źródło w myśli Jana Pawła II, M. Novaka, R. Buttiglione, K. Maurena i R. Sirico (s. 56–58). W części systematycznej podane zostały główne zasady tej nowej wizji wolnego rynku, dla których podstawą jest godność człowieka. Można wśród nich wymienić: prymat osoby ludzkiej w gospodarce, podkreślanie kapitału ludzkiego, godność pracy jako powołania człowieka, traktowanie rozwoju gospodarczego jako środka do integralnego rozwoju istoty ludzkiej, wezwanie do uczestnictwa jako działania wspólnie z innymi, obowiązywalność zasady pomocniczości, brak absolutyzacji rynku i jego ograniczoność, potrzeba solidarności i sprawiedliwości społecznej (s. 59–65).

W „Zakończeniu” G. Gronbacher podkreśla raz jeszcze, że należy promować prawdziwie ludzki porządek ekonomiczny, który opiera się na zasadach wolnego rynku. Jest to możliwe tylko wówczas, kiedy każde działanie zostanie oparte na normie personalistycznej, która przypomina o potrzebie afirmacji osoby ludzkiej (s. 65–66).

Będąca formą rozbudowanego eseju książka G. Gronbanchera stanowi wartościowy przyczynek w dyskusji dotyczącej kształtu naszego obecnego ży-

cia społecznego. W czasach szybkich zmian gospodarczych, znaczonej zwłaszcza w dobie obecnej kryzysem, jest ona bardzo potrzebna. Załamanie to, jak podkreślił to Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate*, ma swoje źródło w kryzysie moralnym i z niego wyrasta. Istotne wydaje się zatem ponowne rozpoznanie pierwotnego związku między ekonomią a etyką oraz wprowadzenie zasad życia społeczno-gospodarczego z właściwej wizji człowieka. Zadaniu temu starał się sprostać właśnie Gronbacher, którego koncepcja personalizmu ekonomicznego wyrasta z jednej strony z teologicznej antropologii i etyki, a z drugiej z zasad wolnego rynku. Ekonomia wolnorynkowa zdaje się bowiem najbardziej odpowiadać naturze człowieka.

Książka Gronbanchera jest godna uwagi nie tylko pod względem treściowym, ale również formalnym. Jej atutem jest przystępny język. W tym względzie słowa uznania należą się także tłumaczowi Jarosławowi Mereckiemu SDS, którego przekład świadczy nie tylko o wielkim wyczuciu językowym, ale również o dobrej znajomości filozoficznych podstaw prezentowanego zagadnienia (tłumacz jest wychowankiem personalistycznej szkoły lubelskiej, której twórcą był Wojtyła i kontynuatorem jego myśli).

Rzetelnie przygotowano przypisy, dzięki którym można zapoznać się ze źródłami prezentowanych tez lub uzyskać informacje uzupełniające, a także poszerzające wiedzę zawartą w tekście głównym; na końcu książki umieszczono indeks nazwisk. Wyraźnym mankamentem jest natomiast brak bibliografii.

Reasumując, esej G. Gronbanchera jest ciekawą propozycją dotyczącą przyszłości naszego życia społeczno-gospodarczego. Zaprezentowane tu idee konserwatywno-liberalne były w ostatnim okresie wielokrotnie fałszowane i ośmieszane. Niekiedy próbowano też przedstawiać je w opozycji do prawd religijnych. Uważna lektura *Personalizmu ekonomicznego* wskazuje jednak na to, że możliwa jest ich spójna synteza.

KS. KAROL JASIŃSKI
LUBLIN

Piotr Mrzygłód, *Personalizm teologikalny ks. Józefa Majki. Studium filozoficzno-społeczne*, Wydawnictwo Lamis, Wrocław 2009, ss. 491

Ks. Józef Majka (1918–1993; w czasach PRL-u dla zmylenia czujności cenzury część własnych tekstów wydawał pod pseudonimem Józef Fidalski lub w ogóle nie sygnował) odegrał znaczącą rolę w rozwoju katolickiej nauki społecznej w Polsce. Był wieloletnim rektorem seminarium duchownego i Wy-

działu Teologicznego we Wrocławiu. Wychował liczne pokolenie kapłanów i teologów świeckich. Jako przedstawiciel wysoce interdyscyplinarnej katolickiej nauki społecznej, w swoich pracach nie tylko omawiał zagadnienia bezpośrednio związane z nauczaniem społecznym Kościoła katolickiego, ale również dotykał kwestii: filozoficznych, socjologicznych, teologicznych, ekonomicznych oraz historycznych. Jego dzieło, na które składa się blisko 400 pozycji, to wzorcowy kanon refleksji społecznej prowadzonej z chrześcijańskiej perspektywy. Do najważniejszych pism wrocławskiego myśliciela należą: *Etyka życia gospodarczego* (1980), *Filozofia społeczna* (1982), *Metodologia nauk teologicznych* (1981), *Katolicka nauka społeczna* (1988) oraz *Etyka społeczna i polityczna* (1993). Składają się one na serię zatytułowaną *Chrześcijańska myśl społeczna*, która często jest określana jako dzieło życia ks. J. Majki.

Bogata twórczość ks. J. Majki jest przedmiotem zainteresowania wielu badaczy. Jak dotąd nie powstała praca, w której ujęto by całokształt filozoficzno-społecznych poglądów autora *Chrześcijańskiej myśli społecznej*. Dzięki publikacji ks. Piotra Mrzygłoda *Personalizm teologikalny ks. Józefa Majki. Studium filozoficzno-społeczne* (2009 r.) czytelnicy mogą zapoznać się z koncepcją człowieka i szerzej z wizją życia społecznego, które wypracował ks. J. Majka.

Człowiek w ujęciu ks. J. Majki jest istotą, którą można w pełni zrozumieć tylko wówczas, gdy odniesie się ją do Absolutu. I dalej: Bóg jest źródłem ludzkiego istnienia, a podobieństwo człowieka do Boga stanowi o ludzkiej godności. To zaś oznacza, że Bóg jest zarówno ontologiczną, jak i aksjologiczną podstawą ludzkiej egzystencji. Człowiek jest więc nierozdzielnie związany z Bogiem. Autor rozprawy zauważa, że w rozumieniu ks. Majki człowiek jest istotą teologikalną, tzn. we wszystkich możliwych wymiarach swojego istnienia trwale powiązaną z Bogiem (s. 25). Przekonanie o teologikalnym charakterze człowieka jest fundamentem, na którym ks. Majka nabudowuje wizję właściwie zorganizowanej ludzkiej społeczności. Teologikalny charakter ludzkiej natury wskazuje, że życie społeczne winno organizować się wokół idei *dobra wspólnego*. Przedstawiona przez ks. Majkę wizja jest nader interesującą propozycją: przy zachowaniu konfesyjnej neutralności wprowadzona w praktykę życia społecznego urzeczywistniłaby chrześcijańskie zasady życia społecznego (s. 25).

Praca ks. P. Mrzygłoda składa się z pięciu rozdziałów. W pierwszym, zatytułowanym *Józef Majka – „sługa prawdy”*, autor przedstawia życiorys oraz dorobek naukowy ks. Józefa Majki na tle ówczesnej sytuacji społecznej i historycznej (s. 27–86). W rozdziale drugim, *Antropologia filozoficzna*, odnajdujemy zarys koncepcji człowieka, która wyłania się z dzieł ks. J. Majki. W kolejnych odsłonach: filozoficznej, psychologicznej i etycznej, jest prezentowana wizja człowieka jako istoty, która poprzez wykonywaną przez siebie

pracę uczestniczy w Boskim dziele nieustannego stwarzania świata (s. 87–177). Rozdział trzeci, *Człowiek a społeczeństwo*, to analiza refleksji ks. J. Majki nad społeczną naturą człowieka. Może on prawidłowo się rozwinąć jako byt osobowy jedynie wówczas, gdy istnieje w ramach poprawnie funkcjonującego społeczeństwa (s. 179–256). Idea właściwie zorganizowanych stosunków społecznych została ukazana w rozdziale *Podstawowe kategorie życia społecznego*. Ks. J. Majka postuluje budowanie demokratycznych społeczności ludzi wolnych powiązanych jedną kulturą i troszczących się o wspólne dobro całej społeczności (s. 257–363). Ostatni rozdział – *Personalistyczny ład społeczny* – ukazuje chrześcijańskie korzenie sformułowanego w ten sposób postulatu. Zdaniem autora rozprawy, koncepcja ks. J. Majki, odnosząca się do właściwie zorganizowanego społeczeństwa, jest ściśle związana z chrześcijańskim Objawieniem oraz inspirowana Maritainowską wizją świeckiej cywilizacji chrześcijańskiej i ideą cywilizacji miłości ukazaną przede wszystkim przez Jana Pawła II (s. 365–438).

Prezentowana praca może być uznana za przewodnik po niezwykle bogatej i dotąd jeszcze całościowo nieopracowanej spuściźnie ks. J. Majki. Otrzymujemy nie tylko wykaz wszystkich dzieł tego autora (s. 449–460), ale także w odpowiednich miejscach wskazane są różnego rodzaju potrzebne komentarze. Dzięki całościowemu opracowaniu antropologii wrocławskiego filozofa możemy podejmować rzetelne analizy przemyśleń i poglądów ks. J. Majki (s. 87–88).

Po lekturze książki nasuwają się pewne sugestie, których spełnienie mogłoby znacząco ubogacić tę pozycję. Przede wszystkim warto byłoby odnieść poglądy ks. J. Majki do jednego z najbardziej znaczących współczesnych prądów filozofii społecznej, a mianowicie do komunitaryzmu (czasem nazywanego komunitarianizmem, rzadziej wspólnotyzmem; nazwa wywodzi się od angielskiego słowa *community* – wspólnota). Wydaje się, że dzięki owemu odniesieniu wrocławski myśliciel ukazałby się jako aktywny i intelektualnie przenikliwy uczestnik żywo toczonych obecnie dyskusji w obszarach filozofii społecznej, dotyczących przede wszystkim problemu relacji między jednostką a społeczeństwem oraz kwestii związanych z rolą kultury w ludzkim życiu. Opracowanie ks. P. Mrzygłoda z pewnością zyskałoby dzięki temu na wartości i śmiało mogłoby zostać uznane za ważny głos w owych dyskusjach.

Zbieżność rozważań ks. J. Majki na temat właściwej organizacji życia społecznego z poglądami takich komunitariańskich autorów, jak: Ch. Taylor, M. Sandel, M. Walzer, A. MacIntyre czy też A. Etzioni jest bardzo wyraźna. Podkreślają oni ogromną ważność i wartość społeczeństwa w życiu człowieka, a także wskazują, że człowiek do właściwego rozwoju potrzebuje zakorzenienia we wspólnocie, która umożliwia mu uzyskanie tożsamości osobowej. Ks. J. Majka

natomiast, jak dowiadujemy się z lektury trzeciego rozdziału, podkreśla, że człowiek może się poprawnie rozwinąć tylko we właściwie zorganizowanym społeczeństwie. Komunitarianie formułują również postulat podobny do tego, który został postawiony przez ks. J. Majkę. Domagają się zorganizowania życia społecznego w taki sposób, aby wszyscy członkowie poszczególnych społeczności poczuli się odpowiedzialni za los innych członków. Oznacza to, że podstawową zasadą życia społecznego winna stać się solidarność i troska o dobro całej wspólnoty. I dalej, jak rzetelnie informuje nas o tym autor omawianej pozycji w czwartym rozdziale, ks. J. Majka proponuje rozwiązanie podobne – wnioskuje, by życie społeczne zorganizowane zostało wokół idei *dobra wspólnego*.

Potrzebę odniesienia myśli ks. J. Majki do idei komunitarian sugeruje również słuszne spostrzeżenie autora *Personalizmu teologikalnego*, że idee wrocławskiego myśliciela są w wyraźnej opozycji do tradycji indywidualistyczno-liberalnej (s. 413–414). Obecnie to przede wszystkim komunitaryzm jest tym ruchem intelektualnym, który przeciwstawia się tej tradycji, głosząc, że jednostka nie może być zbyt uprzywilejowana kosztem wspólnoty. Z pewnością komunitarianie i ks. J. Majka w dyskusji z myślą indywidualistyczno-liberalną stoją po jednej stronie.

Warto byłoby także podjąć istotny wątek związany z myślą indywidualistyczno-liberalną. Wszak w części, którą autor uważa za pointę przeprowadzonych rozważań (s. 25–26), indywidualistyczno-liberalna tradycja intelektualna przedstawiona została jako główny oponent postulowanej przez ks. J. Majkę organizacji porządku społecznego (s. 413–438). Oprócz wspomnianych przez ks. P. Mrzygłoda autorów: T. Hobbesa, J.J. Rousseau, D. Diderota, A.N. Condorceta, J. Banthama i J.S. Milla, znaczącymi reprezentantami owej tradycji są także np.: J. Locke, Monteskiusz, A. de Tocqueville czy też Lord Acton. Dobrze byłoby ponadto przywołać współczesnych wybitnych jej przedstawicieli, takich jak chociażby: K.R. Popper, F. von Hayek, J. Rawls, I. Berlin, J. Gray oraz R. Rorty.

Nie ulega wątpliwości, że ks. J. Majka odrzucał idee indywidualizmu i liberalizmu, co też autor monografii wyakcentował przejrzyście i solidnie udokumentował (s. 413–438). Trudno jednak zgodzić się ze stwierdzeniem, które ks. P. Mrzygłód powtarza za wrocławskim myślicielem, że cała tradycja indywidualistyczno-liberalna jest wrogiem religii, kultury, tradycji oraz niezmiennych wartości etyczno-moralnych czy też poszczególnego człowieka, pojętego jako osoba mająca swoją godność (s. 416). Oczywiście wśród myślicieli indywidualistyczno-liberalnych są autorzy niechętni religii, a w szczególności chrześcijaństwu, czy też odrzucający niezmiennie wartości (np. J.J. Rousseau, J. Gray i R. Rorty). Jednakże są również indywidualistyczno-liberalni

filozofowie, którzy wzorem jednego ze swoich ojców – J. Locke’a – uważają ateizm i relatywizm moralny za najpoważniejsze zagrożenia właściwego funkcjonowania życia społecznego. Zdaniem takich myślicieli, jak np.: A. de Tocqueville, Lord Acton czy F. von Hayek, wiarę w Boga oraz przekonanie o istnieniu wartości niezmiennych należy uznać za fundamentalne warunki właściwej organizacji życia społecznego.

Mimo wskazanych wyżej sugestii książkę *Personalizm teologikalny* uważam za niezwykle cenne dzieło. Po raz pierwszy w polskiej literaturze całościowo, kompetentnie oraz wnikliwie została ukazana myśl jednego z najwybitniejszych współczesnych polskich myślicieli. Należy pokładać nadzieję, że w przyszłości ks. J. Majka zostanie zaliczony do grona znaczących przedstawicieli polskiego komunitaryzmu.

Ks. ZDZISŁAW KIELISZEK
OLSZTYN

François Euvé SJ, *Darwin i chrześcijaństwo*, przekł. K. Chodacki, Wyd. WAM, Kraków 2010, ss. 194

François Euvé, dziekan Wydziału Filozofii paryskiego instytutu naukowo-badawczego Centre Sévres, zdecydowanie sprzeciwia się, żywej w niektórych kręgach religijnych, postawie, która próbuje brać w nawias osiągnięcia teorii ewolucji. Podkreśla, że chrześcijaństwo musi poważnie wziąć pod uwagę perspektywy otwarte przez darwinowską wizję świata i nie może liczyć na to, że za niedługo ona upadnie. Autor jest przy tym świadomy, że teoria Darwina nie jest nieomylna, nie przynosi absolutnej pewności, a w przyszłości będzie z pewnością podlegać licznym modyfikacjom, jak każda teoria naukowa. Szeroko argumentuje za chrześcijaństwem otwartym na naukową wizję świata oraz za odnowieniem sposobu formułowania chrześcijańskiej doktryny. Napisaana w tej perspektywie książka porusza tematy szerzej rzadko omawiane w publikacjach dotyczących styku teorii ewolucji i chrześcijaństwa.

Autor rozpoczyna od wyjaśnienia, na czym polega nowość darwinizmu względem wcześniejszego obrazu przyrody, zarysowuje historię jego powstania i późniejsze dyskusje oraz analizuje główne założenia teorii ewolucji. Następnie przygląda się zarówno przemianie prywatnej religijności Darwina, jak i późniejszemu wpływowi poglądów Darwina na ogólną religijną wizję świata. Wyróżnia m.in. sześć kategorii zastrzeżeń, jakie dzieło Darwina stawia religijnej wizji świata. Porusza też kwestię recepcji jego osiągnięć naukowych,

szczególnie we Francji oraz w Anglii. F. Euvé omawia, z jednej strony, różne postaci opozycji wobec teorii ewolucji (m.in. kreacjonizm, Intelligent Design), a z drugiej, twórczą, pozytywną odpowiedź na wyzwanie Darwina zaproponowaną przez Teilharda de Chardin SJ. Zarysowuje jego rozumienie człowieka oraz nowe ujęcie problematyki Boga, wskazując na kontrowersyjne aspekty tych propozycji, ale też ich wielki wizjonerski potencjał. Jeśli chodzi o kreacjonizm, Euvé zauważa, że karmi się on wyzyskiwaniem dwuznaczności różnych interpretacji darwinizmu. Dlatego popularność „naukowego kreacjonizmu” nie wynika z siły jego argumentów, lecz jest związana z przedstawianiem darwinizmu jako zagrożenia dla porządku społecznego. Jako adresata kreacjonizmu widzi opinię publiczną zaniepokojoną szybkimi przemianami społecznymi. Autor, za amerykańskimi biologami Michaeliem Antolinem i Joan Herbers, przedstawia listę dziesięciu kreacjonistycznych argumentów, a następnie ustosunkowuje się do każdego z nich. Według Euvé argumentacja zwolenników ID przypomina postawę dawnych kreacjonistów: chodzi o lęk, że odkrywany przez biologię świat może się okazać pozbawioną celu maszyną, to zaś doprowadzi człowieka do poczucia radykalnej obcości.

W czterech ostatnich rozdziałach Euvé podejmuje także niektóre, bardziej ważne problemy powstające na styku dziedzictwa pozostawionego przez Darwina oraz religii. Zdaniem autora, wymagają one od chrześcijańskich myślicieli szczególnego namysłu. Pierwszy, to niepokojąca kwestia znacznej roli przypadku w ewolucji. Francuski filozof rozróżnia trzy pojęcia „przypadku” oraz wskazuje na kilka poziomów, na których pojawiają się różne postaci przypadkowości w teorii ewolucji. Zauważa, że współcześnie biolodzy coraz częściej zwracają uwagę na pewne ograniczenia w ewolucji (tzn., każdy krok ewolucyjny jest poddany pewnym zewnętrznym oraz wewnętrznym uwarunkowaniom). Drugi problem to rozumienie i kształt moralności w ewoluującym świecie. Euvé szuka trzeciej drogi pomiędzy moralnością naturalistyczną i antynaturalistyczną, drogi, która byłaby oparta na dialogu etyki z biologią. Wyróżnia trzy stadia moralności i ukazuje różnice, jakie do etyki wnosi uwzględnienie transcendencji. W szczególności wskazuje na możliwości i ograniczenia przyrodniczego wyjaśnienia zachowań altruistycznych oraz egoizmu a także właściwą interpretację filozoficzną tych zjawisk. Trzecia kwestia to zagadnienia cierpienia, natury śmierci, zła i grzechu w kontekście ewolucji przyrody. To właśnie te problemy zachwiały przekonania Darwina odnośnie do fundamentalnej naturalnej harmonii danej przez Stwórcę. Ostatnim zagadnieniem jest rozumienie natury Boga. Według Euvé, darwinizm przedstawia ważne argumenty przeciwko tradycyjnym wyobrażeniom dotyczącym istoty Boskiej i jej miejsca w świecie. W tym kontekście autor wskazuje na ambiwalencję teologii naturalnej, konieczność przemyślenia zagadnienia Bożej wszechmocy

oraz szuka ufundowania relacji Bóg–człowiek na biblijnej idei przymierza. Jako teolog, francuski jezuita podkreśla konieczność rozwijania paradygmatu teologicznego opartego na centralnej roli i znaczeniu historii (K. Barth, K. Rahner, J. Moingt). W istocie, taka wizja chrześcijaństwa, mocno osadzona w Biblii, w której Bóg jest przede wszystkim Bogiem historii, otwiera na przyszłość oraz eksponuje ideę nowości, co koresponduje z sugestiami płynącymi z wizji ewoluującej przyrody.

Co słuszne, wiele uwagi Euvé poświęca zagadnieniu wielości recepcji teorii ewolucji, zarówno wśród chrześcijan, jak i ogólnie w kulturze. Teoria Darwina powstała w czasach burzliwych przemian społeczno-gospodarczych, gwałtownego rozwoju myśli naukowej oraz wyłaniania się i kształtowania nowożytnego ateizmu. Dla wielu osób warstwa naukowa i warstwa ideologiczno-filozoficzna były – i trzeba przyznać, ciągle są – trudne do rozróżnienia i rozdzielenia. Jak pokazuje historia, model wypracowany przez Darwina był bardzo atrakcyjny heurystycznie, podatny na różne interpretacje i sugerował wiele możliwości zastosowania w innych dziedzinach refleksji. Darwinizm był więc łatwo wykorzystywany jako naukowe uzasadnienie dla pewnych poglądów społeczno-politycznych i różnorodnych ideologii. W szczególności Euvé zwraca uwagę na niebezpieczeństwa związane z rozszerzeniem modelu naukowego poza zakres jego kompetencji, co miało miejsce w myśli Spencera (darwinizm społeczny) oraz w powstaniu eugeniki Francisca Galtona. Dużo uwagi autor poświęca też roli idei postępu w interpretacji i recepcji teorii ewolucji. Recepcja dzieła Darwina dokonywała się bowiem w epoce przenikniętej pragnieniem postępu oraz pragnieniem systematycznej i jednolitej wizji rzeczywistości, świata i społeczeństwa. Jak dowodzi autor, sam Darwin miał istotne wątpliwości, a nawet negował twierdzenie, że ewolucja biologiczna wykazuje tendencje do postępującego rozwoju. Całkowicie odmiennie natomiast funkcjonowało rozumienie jego dorobku w świadomości społecznej. Tutaj warto zauważyć, że zasługą Euvé jest staranie, by w całej swojej pracy odróżniać poglądy samego Darwina od tego, co przez lata przypisywano Darwinowi. Jest to istotne, gdyż pozwala odideologizować teorię ewolucji i obraz jego twórcy oraz ukazać, np. niesłuszność częstego w niektórych kręgach, ostrego przeciwstawiania Darwina chrześcijaństwu.

Mówiąc o recepcji teorii ewolucji w Kościele katolickim, Euvé podkreśla potrzebę uwzględnienia kontekstu. Recepcja ta bowiem dokonywała się w okresie gwałtownego kwestionowania roli religii i Kościoła jako gwarantów porządku społeczno-politycznego. To sprawiało, że, z jednej strony, Kościół często nie potrafił oddzielić właściwych naukowych poglądów od ideologii; z drugiej strony, słusznie obawiał się naiwności i bezkrytycyzmu wielu myślicieli. Jednocześnie Kościół nie potrafił jeszcze zauważyć uwikłania swojej

doktryny w arystotelesowską wizję kosmosu, która przecież nie jest tożsama z biblijną wizją.

Interesującym aspektem pracy jest wskazanie na wielość stanowisk w odniesieniu do teorii ewolucji także wśród tych chrześcijan, którzy akceptują teorię ewolucji. W całej różnorodności tych interpretacji (co pokazuje też faktyczny pluralizm stanowisk teologicznych) chrześcijan łączy tylko jeden element: wykluczenie interpretacji materialistycznej. Euvé zauważa, że poważne uwzględnienie teorii ewolucji, może ostatecznie wyjść na dobre chrześcijaństwu. Dzięki konfrontacji z nią: lepiej zrozumiano, że „pewność” wiary należy do innego porządku niż pewność wiedzy naukowej; odkryto w tekstach biblijnych i tradycji chrześcijańskiej zapomniane inspiracje do wypracowania dynamicznej wizji świata i głębszego zrozumienia sposobu Bożej obecności i działania w nim; nowożytna biologia przypomniła też o zakorzenieniu osoby ludzkiej w przyrodzie. Można oczekiwać, że w przyszłości z poważnej konfrontacji z teorią ewolucji wypłyną nowe inspiracje i wskazówki dla teologii.

Wiele uwagi Euvé poświęca recepcji i dyskusjom wokół teorii ewolucji we Francji (a nie wyłącznie w świecie anglosaskim). Omawia kilka reprezentatywnych postaci francuskiej myśli filozoficznej i teologicznej, które zarazem wyznaczają charakterystyczne nurty i sposoby podejścia do teorii ewolucji w tym kraju.

Co ważne, francuski filozof porusza w wielu miejscach (niestety, nie w systematyczny sposób) pewne zagadnienia rzadko podejmowane w pracach na temat teorii ewolucji, chodzi tu o kwestie z zakresu filozofii przyrody, filozofii nauki oraz metodologii. Zarówno teorie naukowe, jak i doktryny teologiczne gdzieś w tle zawsze odwołują się do jakiejś filozoficznej wizji człowieka i świata. Słusznie więc zauważa, że teolog i naukowiec, tak naprawdę, mogą ze sobą w sposób owocny rozmawiać jedynie na szeroko pojętym gruncie filozoficznym (który także dostarcza narzędzi krytycznego dialogu). Z problemów filozoficznych, Euvé rozpatruje np. status dyskursu proponowanego przez teorię ewolucji. Teoria ta zmieniła bowiem rozumienie pojęcia wiedzy i stworzyła nowy paradygmat nauki (odmienny od tego, który został wypracowany w ramach metarefleksji na fizyką newtonowską). Biologia nie zajmuje się „mechanizmami”, lecz „procesami”, które często są niepowtarzalne. Konieczne jest w niej uwzględnienie wymiaru czasu. Jako że darwinizm to wizja historyczna, ważniejsza niż kwestia wyjaśniania jest interpretacja zjawisk. Poza tym, biologia, choć jest wyspecjalizowana i wymaga ogromnej kompetencji, to jednocześnie dotyka centralnych pytań o człowieka. Są to jednakże pytania o charakterze filozoficznym, które wykraczają poza kompetencje biologa. W uprawianiu dialogu pomiędzy naukami przyrodniczymi a teologią,

często brakuje szerszego omówienia takich i podobnych zagadnień filozoficznych. Ogólnie mówiąc, filozofia teorii ewolucji, czy szerzej, biologii, jest w stadium początkowym. Tym cenniejsze są choćby szkicowo zarysowane wskazówki i uwagi na ten temat.

JACEK POZNAŃSKI SJ
KRAKÓW

Zenon Cardinal Grocholewski, *Universitatea AZI – Universität heute*, Editura Fundatiei Pentru Studii Europene, Cluj-Napoca 2010, ss. 181

Na zakończenie pierwszej dekady XXI w. w Cluj-Napoca w Rumunii wydano kolejną publikację jednego z najwybitniejszych kanonistów współczesnych, prefekta Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego (Seminariów i Instytucji Naukowych) – ks. kard. Zenona Grocholewskiego, profesora uczelni papieskich i wielokrotnego doktora honoris causa. Jej tytuł w tłumaczeniu na język polski brzmiałby „Uniwersytet dzisiaj”. Praca ukazała się w wersji trójjęzycznej: wszystkie teksty zaprezentowane zostały w języku rumuńskim, a ponadto cztery artykuły kard. Grocholewskiego opublikowano także w języku francuskim, a dwa – w języku niemieckim. Tylko artykuł Andrei Merga, prezentujący osobę kard. Grocholewskiego, opublikowany został w językach angielskim i rumuńskim.

W pierwszym artykule „Wydarzenie i homagium” Andrei Merga przypomina (s. 7–10, tłum. rum. s. 11–14) okoliczności, które doprowadziły do powstania niniejszej publikacji. Było to nadanie doktoratu honoris causa ks. kard. Zenonowi Grocholewskiemu przez państwowy Uniwersytet Babes-Bolyai, Wydział Studiów Europejskich (utworzony w 1995 r., po obaleniu komunizmu) w Cluj-Napoca w Rumunii. E. Merga przedstawia postać ks. kard. Grocholewskiego, dawniej prefekta Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej, a obecnie prefekta Kongregacji Wychowania Katolickiego, jako wybitną osobowość świata nauki, teologii, prawa i Kościoła, która przez przyjęcie doktoratu honoris causa uniwersytetu w Cluj-Napoca i swoją obecność w nim przynosi zaszczyt tejże uczelni. Wymienia bogaty dorobek naukowy Ks. Kardynała, zwłaszcza z zakresu filozofii prawa, teorii prawa naturalnego i teorii wychowania. Szczególnie dziękuje za wykład z 2008 r., wygłoszony w tymże uniwersytecie w Cluj-Napoca, poświęcony ścisłemu związkowi wychowania z prawdą.

E. Merga wspomina związek twórczości kardynała z antropologią Karola Wojtyły i jego ścisłą współpracę z papieżami: Pawłem VI, Janem Pawłem II

i Benedyktem XVI. Przypomina, że sprawuje on najwyższy nadzór nad ponad 1600 uniwersytetami katolickimi oraz nad ponad 20000 szkół katolickich, działających w różnych częściach świata.

Artykuł „Teologia w łonie Uniwersytetu” (s. 17–32, tłum franc. i s. 33–46 tłum. rum.) jest wykładem kard. Grocholewskiego wygłoszonym 13 czerwca 2006 r. z okazji przyznania mu doktoratu honoris causa przez Uniwersytet w Bukareszcie, który posiada trzy wydziały teologiczne. Ks. kardynał omówił następujące ważne kwestie: wydziały teologii w służbie Kościoła lub Wspólnot Chrześcijańskich, zadania wydziałów teologii działających w łonie uniwersytetów oraz znaczenie uniwersytetów jako wzbogacenie wydziałów teologicznych. W pierwszej części zwrócił m.in. uwagę na konieczność zgodności nauczania uniwersyteckiego z nauczaniem własnego Kościoła, konieczność związku nauczycieli i studentów z Bogiem przez modlitwę, stałego dawania przez wszystkich członków wydziału świadectwa wiary i życia chrześcijańskiego, świadomego uczestnictwa w misji Kościoła. Metoda teologiczna wymaga nie tylko naukowości, lecz także głębokiego zjednoczenia z Bogiem przez modlitwę. W drugiej części tego wykładu wskazał na konieczność dialogu między Wydziałem Teologii a innymi wydziałami uniwersytetu, aby wypracowywać wspólne rozwiązania kwestii, które rodzą się na gruncie rozwoju kulturalnego i gospodarczego, aby oceniać osiągnięcia techniki w świetle zasad moralnych, chronić centralne miejsce człowieka w świecie, dążyć do bezinteresownego poszukiwania prawdy, a także rozszerzać dialog między wiarą a rozumem.

W referacie „Uniwersytet a globalizacja”, wygłoszonym 14 czerwca 2006 r. w Cluj-Napoca (s. 49–60 i 61–71), kard. Grocholewski w celu uzasadnienia zajmowania się przez chrześcijan problemem globalizacji przytacza słowa Jezusa: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28,19). Stwierdza, że może ona być wykorzystywana źle lub dobrze. Należy pamiętać, że zawsze winna służyć ludziom, ściśle rozwojowi człowieka, jego ducha, a nie tylko pomnażaniu dóbr materialnych. Będzie to możliwe tylko wtedy, gdy zaistnieje konstruktywny dialog pomiędzy wydziałami teologicznymi i innymi wydziałami oraz połączy ich wspólna troska o wartości chrześcijańskie. Kościół winien wziąć udział w formacji administrowania sprawiedliwością, aby prawa opierały się na wartościach moralnych i by wyrażały zawsze zasady moralne zgodne ze zdrową antropologią i liczyły się z dobrem wspólnym. Globalizacja nie może pozbawiać ludzi tego, co jest dla nich najdroższe, a więc wiary i praktyk religijnych, bowiem przekonania religijne są manifestacją wolności człowieka.

Artykuł „Prawda i kształcenie” (*Wahrheit und Bildung*, s. 75–86 i 87–96) ukazuje wzajemną zależność, jaka istnieje pomiędzy kształceniem i prawdą.

Nie może być kształcenia bez prawdy, ona jest celem kształcenia. Gdy ten związek nie zachodzi, kształcenie staje się indoktrynacją. Na podstawie dokumentów Kościoła wykazuje, że ludzie szukają prawdy, ale różnie ją pojmują. Dlatego potrzebne jest wychowanie do poznawania i przyjęcia prawdy, a także do życia zgodnie z prawdą i świadczenia o niej. Postępowanie zgodne z prawdą, życie w prawdzie, jest najpewniejszą drogą do wolności człowieka.

W wywiadzie udzielonym przez kard. Grocholewskiego dla Telewizji Narodowej Rumuńskiej w Cluj (wersja francuska, s. 99–107, wersja rumuńska, s. 109–116) stwierdził on, że w ostatnim czasie zainteresowanie wartościami chrześcijańskimi w uniwersytetach w Europie wzrosło, co ma miejsce także w dawnych krajach komunistycznych, gdzie w wielu uniwersytetach utworzono wydziały teologiczne. Oznacza to, że społeczności te chcą mieć w przestrzeni kultury także spojrzenie katolickie. Również w krajach, gdzie katolików prawie nie ma, działają uniwersytety katolickie.

W nauczaniu uniwersyteckim ważne jest, aby nie tylko przekazywać wiedzę, ale także wychowywać. Prawo świeckie ujmuje osobę tylko w wymiarze ziemskim, zaś prawo kanoniczne ujmuje ją całościowo, łącznie z jej powołaniem do nieskończoności.

W artykule „Rozum i wiara: wzajemne wspomaganie”, ks. kardynał stawia tę tezę jako drogę wyjścia z trudnych sytuacji, gdy między rozumem a wiarą jest separacja. Fundamentalistami są nie tylko muzułmanie i hindusi, ale czasem też chrześcijanie, np. kreacjoniści w Ameryce, a nierzadko tzw. racjonalisci. Mamy do czynienia z sekularyzacją kultury zachodniej Europy albo też tendencją przeciwną religii, jako rzekomym środkiem w rozumieniu; im więcej sekularyzacji, tym więcej pokoju. Ale jest to złudne rozwiązanie. Fundamentalistami są tak fideiści, którzy budują wiarę na ruinach rozumu, jak i racjonalisci, uaktywniają rozum na szczątkach wiary w każdej religii. W naszych czasach dla wielu osób religia wydaje się nieracjonalna i zależy od sfery uczuć. Jest to właśnie forma fundamentalizmu rozumu, który wyklucza światło inne niż jego. Może wystąpić patologia rozumu lub patologia religii, gdy wykluczy się możliwość lub sensowność innej opcji. Stąd wiara i nauka winny się wzajemnie wspierać, a ich dialog nie może dopuszczać postaw i reakcji ekstremalnych.

W ostatnim artykule „Jakiego uniwersytetu potrzebuje dziś Europa?” (*Welche Universität braucht Europa heute?* – s. 133–158 i wersja rum. 159–181), w skróconej formie wygłoszonym 20 lutego 2009 r. w Cluj-Napoca z okazji nadania na tamtejszym uniwersytecie ks. kard. Z. Grocholewskiemu kolejnego doktoratu honoris causa, autor przypomina szczególne zasługi tej uczelni, których realnym wymiarem są cztery wydziały teologiczne. Jest to żywe świadectwo, że reżim komunistyczny nie potrafił na trwale zniszczyć dążenia do praw-

dy, wolności myślenia i otwartości na wartości duchowe (s. 134). Wyrazem takich dążeń w historii była znacząca polityka polskiego króla Stefana Batorego (1576–1586), który urodził się w Somlyó (obecnie Rumunia).

Uniwersyteckość wymaga wszechstronnego badania problemów interesujących człowieka. Obce temu były nacjonalistyczne ukierunkowania uniwersytetów w XVIII–XIX w., w tym prusko-indywidualistyczne dążenia Humboldta realizowane na berlińskim uniwersytecie (s. 138–140), którym przeciwstawili się m.in. uczeni z Oxfordu, a szczególnie prof. (późniejszy kardynał) John Henry Newman (1801–1890). Według niego nie do pomyślenia jest uniwersytet bez teologii, jako obszaru badawczego i nauczania. Od około 1920 r. zaczął się znowu bardziej uwidaczniać europejski i międzynarodowy wymiar szkół wyższych. W ostatnich latach wyrazem tego jest Program Erasmus oraz program określany jako „Proces boloński”.

Aby uniwersytety mogły dobrze wypełnić swoje zadania wobec Europy i wobec przyszłości, winny spełniać cztery podstawowe warunki (s. 148–158):

1) w coraz większym stopniu wyrażać swoją uniwersalność, wielowymiarowość społeczeństwa oraz wieloaspektowość wiedzy i kształcenia;

2) chronić swoją tożsamość i mieć jasno określony profil;

3) filozofia i teologia winny być istotnymi częściami nauki uniwersyteckiej, aby zachowała ona wymiar wszechstronności i mogły przyczyniać się do duchowego rozwoju Europy.

4) nie tylko przekazywać wiedzę, umiejętności i kwalifikacje, ale także kształtować osobowość absolwentów, rozwijać całego człowieka; uczyć cnót (m.in. nadziei i miłości w nauce), szlachetnego postępowania, umacniać przekonanie, że to jest wartościowe, co jest dobre.

Takich uniwersytetów potrzebuje Europa.

Jak wynika z treści omówionych referatów, są one bardzo interesujące tak w zakresie podjętych problemów (tematów), jak i sposobu ich rozwiązania. Problemy podjęte są bliskie życiu Kościoła i ważne dla całego świata nauki. Wszystkie tezy ks. kard. Grocholewskiego są logicznie i przekonująco uzasadnione. Dodatkowym ich walorem jest fakt, że były one kierowane nie tylko do słuchaczy zainteresowanych teologią lub prawem kanonicznym, lecz do słuchaczy reprezentujących liczne dziedziny nauki, do katolików oraz do przedstawicieli innych kościołów i wspólnot religijnych.

Opublikowanie tych referatów w trzech językach świadczy o zainteresowaniu tymi zagadnieniami w różnych krajach i kręgach kulturowych. Poglądy naukowe ks. kard. Grocholewskiego są w świecie dobrze znane, gdyż jest on autorem około tysiąca publikacji naukowych w wielu językach świata. Stawia często tezy bardzo konkretne, jasne, nie omija zagadnień trudnych. O docenieniu ks. kardynała świadczy to, że tak wiele uczelni w Polsce (m.in. UAM,

UKSW, UWM) i na świecie poczytuje sobie za zaszczyt, by ks. kardynała włączyć w poczet swoich doktorów honoris causa.

Recenzowana publikacja jest ze wszech miar godna polecenia, nie tylko teologom i kanonistom (których ks. kardynał jest wybitnym przedstawicielem), ale wszystkim naukowcom i adeptom nauki, przedstawicielom władz uczelnianych i administracyjnych związanych ze szkolnictwem wyższym. Bardzo pożądane byłoby jej przetłumaczenie w całości na język polski, aby krąg czytelników mógł być jeszcze szerszy.

Ks. RYSZARD SZTYCHMILER
OLSZTYN

Wykaz skrótów

- CT – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*
- DCE – Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*
- DS – H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitio-num et Declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg i Br. ³⁶1976
- DV – Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae*
- DVm – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*
- FeR – Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*
- HV – Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*
- KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*
- KKK – Katechizm Kościoła Katolickiego
- KRSWK – K. Rahner, *Sämtliche Werke*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1995–
- RH – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*
- SCG – św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*
- SpS – Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*
- STh – św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologica*
- TMA – Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*
- VD – Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*
- VS – Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*